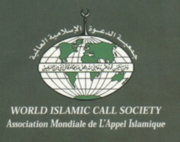
أ.د. مسعود عبدالله خليفة الوازني

عوامل ظهور الفرق في الفكر الإسلامي



WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique

عوامل ظهور الفرق
في الفكر الإسلامي

عوامل ظهور الفرق في الفكر الإسلامي

أ. د. مسعود عبد الله خليفة الوازني



عوامل ظهور الفرق في الفكر الإسلامي

أ. د. مسعود عبد الله خليفة الوازني

منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

طريق السواني - طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

هاتف: 65 - 4808461 - بريد مصور: 4800293 - ص. ب: 2682 طرابلس

Website: www.islamic-call.net

E-mail: media@islamic-call.net



الطبعة الأولى: 1378 من وفاة الرسول ﷺ (2010) مسيحي

الرقم المحلي: 481/ 2009 دار الكتب الوطنية - بنغازي

الرقم الدولي: ردمك ISBN: 978 - 9959 - 28 - 265 - 1



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: 103].

وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105].

المقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وأمر المسلمين بالوحدة والاعتصام، ونهاهم عن التفرق والمراء في الدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين. وبعد. . .

فلم يكد يمضي ربع قرن على وفاة النبي ﷺ حتى جدّت أمور غريبة عن خصائص التصور الإسلامي ومبادئه، والوحدة التي دعا إليها سقط في مقدمتها عثمان بن عفان ﷺ متدرجاً في دمائه، وكان يمكن أن يكون قتله مجرد حدث آني عابر كغيره من الحوادث المماثلة، ولكنه تجاوز هذه المرة كل التصورات المتوقعة بما ترتب عنه من مسائل ونظريات لم يعهدها المجتمع الإسلامي من قبل، ويزداد الأمر غرابة أن تتحول تلك المسائل والنظريات إلى ثوابت ومرتكزات سرعان ما أصبحت أدلة وبراهين للدفاع عن وجهات نظر متباينة، فتضاعف بذلك الخلاف، ووجد المجتمع نفسه في النهاية منقسماً بين فرق يعمل كل منها لاستمالة العامة لخطابها التعبوي، فانكفأ المجتمع على ذاته، وتحول من مجتمع يدعو غيره للدخول في الإسلام إلي مجتمع يسعى لرأب الصدع بين فئاته، ووجد المدعوون أنفسهم أمام مرجعيات متعددة يصعب التوفيق بينها.

وإن من يتتبع تاريخ المجتمع الإسلامي تتضح له صورة الغربة التي آل إليها

في ضوء تلك التيارات الفكرية التي فرضت لوناً من الرؤى المحدودة تحولت شيئاً فشيئاً إلى مدارس، ظل كل منها ينمو ويتطور منغلقاً على ذاته.

وسوف تتجه هذه المحاولة في تناولها لهذه التيارات الفكرية بكل موضوعية وتجرّد، ووفق تصور محايد إلى مناقشة الشبهات التي ترسخت عبر ماضٍ سحيق مضطرب بما يتيح ما أمكن روح التقارب، ودون تحيز لتيار معين أو إجحاف في حق الآخر، مع تعزيز ذلك بنقاط اللقاء في المسائل المجمع عليها، إذ لا يعني ظهور بعض البدع لدى فرقة بعينها، أو وجود بعض الشبهات، أو انحراف بعض الأفراد عن الاتجاه العام أن توسم تلك الفرقة بالانحراف عن جادة الصواب، في كل ما قالت به من آراء، ما لم تكن قد حادت كلياً عن الإسلام، وحتى إذا وجد شيء من التباين بين الفرق المعتدلة بالذات، فإن مبدأ التسامح القائم بينها يمكن أن يبدد كل المخاوف، ويدعو إلى أن يعذر كل فريق الطرف الآخر، أو على الأقل أن يلتزم، ولا يلزم غيره حرصاً على وحدة الأمة الإسلامية، ومراعاة لمصالحها الكبرى التي تستوجب تظافر جهود المسلمين جميعاً؛ لتحقيق أمنها واستقرارها واتحادها في مواجهة كل التحديات التي تواجهها. وقبل كل شيء استجابة لنداء الله وتطبيقاً لأمره الذي ورد فيه: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[2].

وتجاوزاً لأي سؤال قد يثار عن جدوى دراسة فرق صار بعضها أثراً بعد عين. وقبل الإجابة، فإن السؤال الجاد: لماذا لا تدرس تلك الفرق مادام موروثها الثقافي مازالت تحتفظ به مصادرنا من ناحية، وتتخذه بعض التيارات الفكرية المعاصرة سبيلاً لقطع سبل الحوار، وتوهين المجتمع، وتفكيك وحدته من ناحية أخرى؟ وتجاوزا لما قد يمليه ذلك من توسع، فإن البحث لن يستطرد

(1) سورة آل عمران، الآية: 103.

(2) سورة الأنفال، الآية: 46.

في استعراض فرق أوصلها المؤرخون إلى ثلاث وسبعين فرقة تحقيقاً لماورد في حديث انقسام الأمة، دون أن يدركوا أن النبي ﷺ لا يعني بذلك فترة زمنية معينة، حتى يلجأ مؤرخو الفرق وغيرهم إلي حصر الفرق في هذا العدد منذ وقت مبكر، ودون نظر إلى ما ستأتي به الأيام في عصور لاحقة. مع محاولة اعتماد هذه الدراسة لمرجعيات الفرق ومصادرها كأساس للوقائع والأحداث، والتقليل من سرد استنتاجات الخصوم، وتقويل غيرهم ما لم يقولوا به، مع الاقتصار على ذكر الفرق التي لا تزال تواصل دورها في الحياة، والتقليل ما أمكن من شغل وقت القارئ بالاستطراد إلى استعراض فرق طواها الزمن في بحر ظلماته، ولم يبق لها أي أثر في هذا العصر سوى ما دونه المؤرخون من كتابات.

ونظرا لما يجمع بين بعض الفرق من رؤى مشتركة، فقد دعت منهجية البحث أن يسلك أصحاب النزعة الفكرية المتقاربة تحت مبحث واحد؛ ومن ثم فقد جاء تقسيم الفرق إلى باطنية ومتطرفة ومعتدلة.

وسيرا على ما اقتضته منهجية الدراسة فقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث: عرض التمهيد لواقع الأمة الإسلامية قبل الفتنة، وما آل إليه أمرها بعد ذلك بصورة تمكن القارئ من الإلمام ولو بصورة مقتضبة بما جدَّ من أحداث منذ تلك الفترة المكبرة من قيام الأمة الإسلامية. وتناول المبحث الأول (أحداث الفتنة) بما جد فيها من وقائع وأحداث متتابعة تثير الحيرة والذهول لقرب تلك الأحداث من عهد الرسالة، ثم زادها تعقيدا كثرة الروايات حولها، وتضاربها بما صبغ العديد منها بطابع التهويل والمبالغات، ونيل بعضها الآخر من الصحابة رضي الله عنهم، وهو ما دعا إلى تقويم تلك المرحلة بطريقة موضوعية، ودعوة أصحاب الاتجاهات المتباينة إلى إعادة النظر في تلك الروايات انصافا لمن حملوا لواء الإسلام، وضحوا بأرواحهم وأموالهم في سبيل نصرته ونشره.

وتطرق المبحث الثاني إلى التيارات الفكرية المناوئة للإسلام مبينا نشاطها

السري الباطني وانقسامها إلى فرق، وما يجمع بينها من أهداف مشتركة تقوم على قطع النصوص عن سياقها الطبيعي، وإفراغها من مضمونها الفكري والعملي، بما جعلها تتعاض مع حقائق الإسلام وأصوله.

دون أن يهمل في ضوء هذا السياق الحركات الباطنية المعاصرة التي تواصل إحياءمشروعها الباطني القديم القائم على القطيعة مع الدين الإسلامي عقيدة وشريعة وقيما.

واستعرض المبحث الثالث نزعة التطرف التي قادها الخوارج بطريقة مقتضبة، متجاوزا بذلك ما منيت به هذه الفرقة من انقسامات داخلية، حتى لا يشغل القارئ بماض قد انقطع، وفرق اختفت من مسرح الأحداث، فصارت منذ فترة مبكرة أثرا بعد عين؛ لفرط تمسكها بالظاهر وتشددها، ولجوئها إلى تأويل النصوص تأويلا متعسفا لتصفية خصومها، وبما عرفوا به أيضا من انقسامات داخلية وحروب فيما بينهم وبين غيرهم عجلت بفنائهم.

وتناول المبحث الرابع الاتجاهات الفكرية المعتدلة مبينا ما يقوم عليه أغلب مناهجها من اعتماد النصوص بمنأى عن التأويل المتعسف، وما يسود زادها المعرفي من روح التسامح واعتباره قيمة حضارية من بين القيم الكبرى في دعم وحدة الأمة والتضامن بين شعوبها، ومحاولة غلق باب الفتن، وقبول الاختلاف في الرأي بين أتباع الاتجاه نفسه، ومع الآخر.

أ. د. مسعود عبدالله خليفة الوازني

تمهيد

لقد اضطربت أقلام الباحثين في وصف الفترة التي سبقت مقتل عثمان ﷺ، فهنالك من وصفها بالاستقرار والخلو من البدع والأحزاب، ومنهم من يرى غير ذلك؛ «فالنوبختي يرى أن التشيع حدث بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، وهو ما ذهب إليه أيضاً ابن خلدون، وهنالك رأي آخر لا يقل أهمية عمن سبقه ذكر أن ظهور التشيع يعود إلى عهد عثمان معاصراً ومرافقاً لحركة الخوارج، وشارك ابن النديم هو الآخر في هذا التصور برأي غريب جاء فيه: أن التشيع لقب أطلقه علي ﷺ على أصحابه عند خروجه بجيشه لحرب طلحة والزبير... وختم الدكتور عبد العزيز الدوري هذه الآراء بتفريقه بين التشيع باعتباره عقيدة روحية، وبين اعتباره حزباً سياسياً مؤيداً بذلك وجهة نظر كاشف الغطاء فيما يتعلق بالتشيع الروحي، ومنحازاً إلى رأي الدكتور طه حسين فيما يتعلق بالتشيع السياسي»[1]. وبالغ الدكتور مصطفى الشيبي «فاعتبر التشيع قديما قدم الإسلام ظهر على شكل دعوة سياسية في أول لحظة بدا من المناسب أن تظهر للناس، ثم انتهى إلى القول مؤكدا أن التشيع كان تكتلاً إسلامياً ظهرت نزعته أيام النبي

---

(1) الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل مصطفى الشيبي ط2 / 1969 م دار المعارف بمصر ص 18 بتصرف.

ﷺ، وتبلوراتجاهه السياسي بعد مقتل عثمان، واستقل الاصطلاح الدال عليه بعد مقتل الحسين ﷺ»[1]. فإذا أضيف إلى ذلك ما كان يحاك للأمة في الخفاء من مؤامرات ودسائس لم تظهر أثارها إلا بعد مقتله ﷺ، أمكن القول: بأن ذلك كان له دلالات اجتماعية كعوامل هامة؛ لأن الكثير من الحضارات سقطت واندثرت بسبب بسيط؛ وهو عدم قدرتهاعلى ملاءمة أغراضها، وتصوراتها، ونظمها مع المشاكل الاجتماعية المتجددة، والحركات السرية المناوئة التي تحدث عادة في المجتمعات على حد سواء[2]. غير أنه مهما كانت المبالغات في وصف تلك المرحلة قبل مقتل عثمان ﷺ فقد كانت الدولة مركزية متماسكة من حيث الأمور السياسية، واستراتيجية الحرب، والاعتبارات الأمنية، ومشاكل الإدارة، ولم تبرزهناك مذهبية أخرى تشكل خطرا على اتجاه الدولة العام؛ فكانت بحق دولة عربية إسلامية مركزية موحدة؛ إذ لم يكن هنالك شيء مثار في تلك المرحلة؛ لأن قوة الدولة حالت دون الإفصاح عن تلك الاتجاهات[3]. وكان الناس أنفسهم متحدي الميل، لم تكثر بينهم الاختلافات في الآراء، ولم يتأولوا القرآن تأويلا يخرجه عن حقيقته التي تدعو الناس إلى التآزر»[4]؛ فهي تكاد تكون النموذج المثالي لوحدة الأمة الإ سلامية، واجتماع كلمتها على عقيدة واحدة خالية من البدع والتطرف، إذا استثني من ذلك ما كان يحاك للأمة في الخفاء من مؤامرات ودسائس التي أدت في النهاية إلى تلك الفاجعة الكبرى التي فتحت لأول مرة باب النزاع والفتن على مصراعيه، فاستلت السيوف، وأريقت الدماء الزكية، وأزهقت الأرواح الطاهرة في حروب طاحنة لا هوادة فيها بين من كانوا بالأمس القريب يعارضون الخليفة أبا بكر ﷺ قتال من امتنع عن دفع الزكاة، وحجتهم في ذلك ما روى عن الرسول ﷺ من تحذير «أمرت أن أقاتل

---

(1) المصدر السابق ص 23.

(2) ينظر النظريات السياسية الإسلامية، د. منظور الدين أحمد،/ ترجمة د. عبد الجواد خلف و د. عبد المعطي أمين قلعجي، ط 1 / 1409 هـ 1988 م، ص 156.

(3) المصدر السابق ص 157 بتصرف

(4) تاريخ الأمم الإسلامية، الشيخ محمد الخضري، ط / دار الفكر، جـ / 120.

الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»[1].

ظهور الحركات الانفصالية

لم يعهد في تأريخ القبائل العربية قبل الإسلام خضوعها لسلطة دولة مركزية، أو نظام موحد تنضوي تحت لوائه، فالروح الفردية كانت هي الطابع المميز الذي كان يسود تلك القبائل، وكل الذي عرف عنها أنها كانت ترسل بمن يمثلها من الوفود إلى النبي ﷺ لإعلان إسلامها، وما إن انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وتولى الخلافة أبو بكر الصديق ﷺ حتى ظهرت بعض الحركات الانفصالية في شكل حركات إقليمية منشقة تمثلت « في ارتداد الكثير من القبائل عن الإسلام وادعاء البعض النبوة، ورفض البعض الآخر تسليم الزكاة »[2] وقد عرض أحمد أمين لقضية امتناع بعض القبائل العربية عن دفع الزكاة، فلم يعتبرها ارتدادا عن الإسلام بحجة أن الزكاة كانت تدفع للرسول ﷺ وقد انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى فلم تعد الزكاة مفروضة عليهم حتى يقوموا بدفعها إلى أبي بكر ﷺ؛ لأن الزكاة وفق الثقافة العربية تعد بمثابة الأتاوة أو الجزية، وإعلان الولاء والطاعة، وفي ذلك دليل مهانة وذل[3].

والذي يبدو من وراء هذا التحليل أن أحمد أمين لم يتناول سوى جزئية من جزئيات الصراع، وقام بتعميمها ولم يعرض لبقية المرتدين، وهذا يعد

(1) سنن أبي داود كتاب الجهاد باب علام يقاتل المشركون 3/ 44، وقد ورد الحديث بروايات متعددة زيادةً ونقصاً ومنها ما جاء في صحيح البخاري "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله، كتاب الإيمان باب «فإن تابوا وأقاموا الصلاة». ولمزيد الاطلاع ينظر تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2 / دار المعارف بمصر ج 3 / 244.

(2) النظريات السياسية الإسلامية مصدر سابق ص 170.

(3) يم الإسلام ن أحمد أمين، ط / 1952 م مؤسسة الخانجي، القاهرة ص 55.

مخالفة صريحة لما ورد في المصادر التاريخية المعتبرة، ولما ورد أيضا في العهد الذي كتبه أبوبكر الصديق ﷺ للجيش الذي أنفذه للقتال. وكان أولى به أن يشير إلى تلك القبائل التي ارتدت عن الإسلام لما تمثله من خطر على الحياة السياسية، والدينية، والاجتماعية قبل غيرها.

وفي كل الأحوال فإن ظهور تلك الحركات، قد مثلت امتحانا خطيرا واجه الدولة الناشئة في أول عهدها، « فدعا أبوبكر الصحابة للتشاور ﷺ فأشار عليه عدد منهم بضرورة موافقة العرب على مطالبهم، وحاولوا إقناع الخليفة بتعليق مؤقت لجمع الزكاة »[1] ولم يكن هذا الموقف بالكف عن قتال من ارتد عن الإسلام. وإنما كان مقصورا على من أقر بالصلاة ورفض دفع الزكاة، وقد قيل: إن عمر بن الخطاب ﷺ كان من بين من تردد أول الأمر في قتالهم، وربما يعود سبب التردد في ذلك إلى أخذ الحيطة والحذر؛ لأن المتمردين ممن رفضوا دفع الزكاة، كانوا أقل خطرا من غيرهم، وأما حجة من كان يرى قتالهم خوفا من أن يجدوا ملاذا آمنا بعد إعلان المرتدين عن أنفسهم فيلتحقوا بهم، فتقوى بذلك شوكة الجميع، وتتظافر جهودهم في زعزعة أمن الدولة الناشئة واستقرارها، وليس عن جزع أو شك في ضرورة إلزمهم دفع الزكاة.

ويؤيد وجهة الظر هذه أن أول مواجهة حادة قام بها المسلمون كانت مع عناصر حركة الردة والتمرد التي ظهرت في شكل حركات إقليمية منشقة، قام بها بعض مدعي النبوة: «منهم صاحب اليمن الأسود العنسي وصاحب اليمامة مسيلمة الكذاب الذي تحالف مع سجاح بنت الحارث التميمية التي ادعت الكهانة والنبوة. وقبائل من بني أسد تبعت طليحة بن خويلد الأسدي؛[2] ومما جاء في كتاب أبي بكر ﷺ إلى قبائل العرب: قد بلغني رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالإسلام، وعمل به اغترارا بالله، وجهالة بأمره، وإجابة

(1) المصدر السابق ص 172.

(2) تاريخ الطبري، تأريخ الرسل والملوك، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري / تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ط 2 / 1969 م جـ 3 / 253 و 261 و 267 و 281.

للشيطان، وإني بعثت إليكم جيشا وأمرت ألا يقاتل أحدا، ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية الله، فمن استجاب له، وأقر، وكف، وعمل صالحا قبل منه»[1].
وورد عنه أيضا في عهده إلى جيشه قوله: «إذا غشيتم دارا من دور الناس فسمعتم فيها أذانا للصلاة، فامسكوا عن أهلها حتى تسألوهم ما الذي نقموا؟ وإن لم تسمعوا أذانا فشنوا الغارة»[2]، وهذا يدل على أن الجيش تأخر قليلا في قتال القبائل «التي أقرت بالصلاة وامتنعت عن دفع الزكاة، غير أنه في النهاية لم يقبل أبو بكر ﷺ ذلك منهم وردهم»[3] بالقوة بعد إجماع الصحابة على قتالهم، فكان ذلك الموقف منه ﷺ « يحمل في طياته بعد نظر سياسي من أعلى مستوى، إذ أنه لو قبل تعطيل الزكاة؛ فإنه بذلك يكون قد سن سنة سيئة للأجيال التالية التي قد ترى تغيير، أو على الأقل تعديل بعض المبادئ الأساسية العقيدية مع مرور الوقت بسبب تغير الأوضاع. وبذلك يكـون أبوبكر الصديق ﷺ قد أرسى قاعدة هامة في عدم المساس بسنة الرسول ﷺ، وأحكام الشريعة مهما تغيرت الظروف والأحوال[4]. كما كان انتصار المسلمين في القضاء على تلك الحركات عموما أكبر الأثر في إبراز قوة الدولة العربية الإسلامية، ومنعتها أمام أعدائها الذين تراجعوا أمام المد العربي الإسلامي إلى خارج الجزيرة العربية؛ فيما عرف بالفتوحات الإسلامية [5].

غير أنهم وإن نجحوا سابقاً في إعادة شمل الأمة إلى سالف عهدها بعد قمع حركات التمرد والانقسام، والارتداد عن الإسلام، فإن ما جدّ بعد ذلك من أحداث سياسية آنية قد تخطت حدودها هذه المرة، وأدت إلى تعميق روح الأزمة بين الصحابة أنفسهم، مع ما عرف عنهم من اتحاد وتضامن وأخوة تفوق رابطتها

(1) المصدر السابق جـ 3 / 251.
(2) المصدر السابق جـ 3 / 279.
(3) المصدر السابق جـ 3 / 241.
(4) النظريات السياسية الإسلامية ص 172.
(5) تاريخ صدر الإسلام، أ. زينب عبدالله كرير وأسمهان ميلود معاطي، ط/2000. مطابع الوحدة العربية الزاوية ليبيا، ص145.

أخوة النسب، وما نقل عنهم من مراجعة للنفس وشدة محاسبتهم لها، إلى جانب تمسكهم بالشريعة، وإذعانهم للإسلام الذي يحرم الدماء بين المسلمين لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[1] وقوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[2].

وهذا يدل على أنه قد جدت أمور غريبة عن خصائص التصور الإسلامي ومبادئه وقِيَمِه، أسهمت في تعميق الأزمة؛ فتباينت بسبب ذلك الرؤى في قضية الإيمان المركزية وغيرها، ثم تطورت فكانت سبباً في ظهور فرق متعددة عملت على ترسيخ قضايا فكرية عابرة؛ أصبحت فيما بعد مرتكزات ثابتة؛ ثم تحولت بسرعة مذهلة إلى مصدر للصدام، وقطع سبل الحوار، وأصبح كل تيَّار ينمو ويتطور منغلقا على ذاته في ضوء نظريات لا يخلو أيّ منها من تجاوزات للنص الديني في جانب من جوانبه، كما هو الحال في نظرية الخوارج المتشددة التي أقامت صرح بنائها على اعتبار العمل من مقومات الإيمان وجزءاً منه، وكفّرت تارك شيء من الأعمال، ولو كان الفعل من الصغائر، وارتكنت إلى العنف في تبكيت الخصوم، وبدأت تتسع الهوة بين الفرق شيئا فشيئا كلما تقادم العهد حتى كاد يصبح الوفاق بين جميع الاتجاهات الفكرية أمرا مستحيلا.

وحاول المعتزلة معارضة الخوارج في مسألة التكفير بجعل مرتكب المعاصي في منزلة بين المنزلين، ولكنهم وقعوا هم أيضاً فيما أرادوا الفرار منه، فحكموا على من لم يتب عن المعصية بالخلود في النار، وارتكنوا هم أيضا إلى العنف، وبخاصة في فترات قوتهم التي استغلوها في حمل الدولة على تبني مسألة خلق القرآن الكريم، وامتحان العلماء في ذلك، وتعريض من لم يأخذ بمقولتهم للسجن والتعذيب، وتسامحوا في الوقت نفسه مع غير المسلمين، فقد

---

(1) سورة النساء، الآية: 92.

(2) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب: الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه 4/ 221.

قيل إن الخليفة المأمون «دأب على الإشراف على مناظرات كانت تدور في جو من التسامح بين علماء الإسلام، وفقهاء المانوية حول مسائل في العقيدة والشريعة، وبالمقابل كان يضطهد أهل السنة الذين يقولون بقدم كلام الله ويمتحن أقطابهم»[1].

وسار في هذا الاتجاه المتشدد من نادوا بإقرار مبدأ الإمامة، واعتبروها أصلاً من أصول الدين، وبنوا على أساسها أحكامهم في موالاة المسلمين، أو البراءة منهم. وذهب الباطنية إلى حد بعيد في المغالاة والتطرف، فادعوا احتكار الحقيقة، وتبنوا الفكر الارتجاعي القديم، وطوعوا النص الديني لصالح أهوائهم ونزواتهم.

واختار بعض الصوفية منهجاً فريداً في فهم العقيدة يقوم على الإشراق والذوق الوجداني، وأولّوا النصوص تأويلاً باطنياً بعيداً عن العقل بحسب ظنهم، وهو ادعاء لا يصمد أمام الحقائق، وإن تذرعوا بضباب من الكلمات أو العبارات؛ لأن العقل سند الجميع، وليس لأحد الاستغناء عنه، ثم إن الإسلام يخاطب العقل والوجدان معاً، وليس من حق أحد أن يدعي غير ذلك. وإذا كانت للصوفية من فضيلة فهم لم يحملوا غيرهم على سلوك منهجهم بالقوة كما فعل غيرهم.

وإلى جانب هؤلاء وجد فريق من الفلاسفة ألموا بالفكر اليوناني، وتأثروا به، فكانوا هم أيضاً موضع نقد لتقصيرهم في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الاتجاهات المعادية، وبلغ النقد مداه على يد الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، غير أنهم وإن أغرقوا في التأويل فهم لم يحملوا غيرهم على اعتناق آرائهم بالقوة، أو يضطهدوا الآخرين كما فعل المعتزلة والخوارج.

---

(1) الوسطية والتيسير في الإسلام، سلسلة آفاق إسلامية ط1/1990، من مقال للدكتور علي الشابي بعنوان: التسامح في الإسلام من خلال مسألة تطبيقية ص 12. بتصرف

وإذا كان هنالك من أغرق في تأويل النصوص، وتطرف في فهمه، وتشدد في أحكامه، فقد ظهر إلى جانب هؤلاء أتجاه آخر تساهل في أحكامه عرف بالمرجئة الجهمية، قصروا الإيمان على القلب، ولم يعقدوا أي صلة بين الإيمان والعمل، فقادهم تفريطهم في هذا الجانب إلى الانحلال.

وقد وقف في الطرف المقابل لهؤلاء جميعاً أهل السنة الذين مثلهم فيما بعد الأشعري والماتريدي والزيدية والإمامية الجعفرية بمنهج فكري متفتح، يقوم على مبدأ قبول حق الاختلاف مع الآخرين على المستويين العقدي والفقهي، وعلى النسبية التعددية حتى داخل الاتجاه نفسه، مع احترام قدسية النص بالبعد عن أي تأويل مجحف، أو إسقاط مخل بالمعنى المراد من النص.

وعلى الرغم من ادعاء أصحاب هذه التيارات الفكرية جميعاً الأخذ بالعقل، فلا يكاد يوجد بينهم موقف موحد يمكن اعتماده لما بينهم من خلاف بين من يرى تأييداً كاملاً للعقل، وبين من ينظر إليه بشيء من التحفظ، وبين من لا يقيم له وزناً إذا استثنينا من بين هؤلاء جميعاً تيار الوسط المعتدل الذي وازن بين النص والعقل، وقدم النص في حالة عجز العقل عن إدراك المعنى المراد أو الحكمة المرجوة منه.

وقد تولد عن هذا الصراع الفكري فيض ثقافي واسع، أحدث هزات عنيفة في الكيان الفكري والاجتماعي والسياسي لم يكن معهوداً من قبل، ووجدت الأمة الإسلامية نفسها في غمرة هذا الصراع تتوزعها تيارات فكرية متعددة، ومرجعيات متباينة: منها المغالي الذي يمجد ذاته، ويتهم خصومه بالكفر، والمتساهل الذي يقلل من أهمية العمل بما يدفع إلى الانحلال، ويغري بارتكاب المعاصي.

ولو لم تتهيأ لتيار الوسط المعتدل أسباب التوفيق والنجاح في التصدي للتطرف وإضعاف دوره؛ لما تمكنت الأمة الإسلامية من المحافظة على توازنها واستمرارها.

البحث في القضايا الفكرية

لم يشهد الفكر الإسلامي في مرحلة نزول الوحي بحوثاً تنظيرية في أي مسألة من المسائل عندما كانت الآيات تترى لتقرّ بين الفينة والأخرى أمراً أو نهياً جديدين، ومضى الأمر على ذلك فيما يقرب من نيف وعشرين عاماً تاريخ اكتمال الوحي، وكذلك الأمر في عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، فلم يكن يخطر ببال أحد من الصحابة أن يقبل حكماً تشريعياً ويرد آخر، أو يقبل على أداء فعل، ويتهاون في أداء غيره إلا بقدر ما بين تلك الأحكام من وجوب وندب، أو تحريم وكراهة. فالإسلام كلُّه وحدة واحدة عقيدة وشريعة، ولم يسمحوا لأنفسهم أو لغيرهم حتى بمجرد السؤال عما يصعب إدراك كنهه من القضايا التي تستفز العقل.

ومضى الصحابة وهم أشد الناس حرصاً على العمل بالإسلام، والتقيد بآدابه وفضائله، ولم يدر بخلد أحدهم وجود الإيمان الواجب مجرداً من العمل، ولم يُرْوَ عنهم غير ذلك في إلزام من دخل الإسلام في عهدهم. وفي هذا قيل لحذيفة بن اليمان ﷺ من المنافق؟ قال: «الذي يصف الإيمان ولا يعمل به»[1].

وقد ورد «عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه لما طعن أخذته غشية فقال رجل: إنكم لن تفزعوه إلا بالصلاة، فقالوا: الصلاة يا أمير المؤمنين، ففتح ﷺ عينيه، وقال أصلى الناس؟ قالوا: نعم. قال: أما إنه لا حظ في الإسلام لأحد أضاع الصلاة، وربما قال: ترك الصلاة. ثم صلى وجرحه يثغب دماً أي يجري دماً»[2] على أن ذلك لم يمنع وقوع بعض الكبائر من نفر قليل من المسلمين؛ ومنها ما وقع منها في عهده ﷺ، وقضى فيها بنفسه، فأقام حد الزنى والسرقة

---

(1) المنهاج في شعب الإيمان: الحليمي، تحقيق: حلمي فودة ط1/ 1979، دار الفكر 1/ 78.

(2) كتاب الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/ 1370هـ 1951م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي 1/ 39-40

وشرب الخمر، ولم يكفر منهم أحداً، وقال: لمن لعن شارب الخمر لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله، وفي رواية لا تكونوا عون الشيطان علـى أخيكم[1]، فسماه أخاً رغم اقترافه لما نهى الإسلام عنه، واعتبر اعترافهم توبة، ولم يعتبره إسـلاماً جديداً. إذ لو كان ارتكابهم للمحظورات ارتداداً عن الدين؛ لاسترجعهم بالإقرار قبل إقامة الحد[2].

ولم يطرأ أي تغيير في نظرة الصحابة لمرتكبي الكبائر: وهم أعرف الناس بدين الله ومراده، فأقاموا الحدود، ولم يكفروا أحداً وفي هذا سئل معاذ بن جبل ﷺ عمن يرتكب الآثام بإتيانه المحظورات وهو يؤمن بالله ورسوله؛ فكان جوابه «إني أرجو له وأخاف عليه»[3]، غير أنه ما إن وقعت الفتنة ومات معظم الصحابة رضي الله عنهم، حتى أثير في ذلك الجو المشحون جدل فلسفي حاد حول حقيقة الإيمان، وأخذت الأسئلة تتردد في تلك الأوساط: ما الأيمان؟ ومتى يكون المؤمن مؤمناً؟ وما الكفر؟ وهل الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان بأن الله واحد، وبأن محمداً رسوله؟ أو أن الإيمان لا يتحقـق إلا في صورة كليـة يكون العمل الصالح جزءاً منه، ومن مقوّمـاتـه، أو من تمام كماله؟

ثم لم يمض وقت حتى خضعت مسالة الإيمان للمباحث الكلامية؛ فقسمت أولاً إلى مراتب ثلاث: إيمان العامة المستند إلى الخبر، وثانيهما معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط، والمرتبة الأخيرة وهي معرفة أهل اليقين[4].

---

(1) صحيح البخاري: كتاب الحدود باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وسنن أبي داود «كتاب الحدود باب الحد في الخمر» وفيه قال بعض القوم: أخزاك الله فقال ﷺ: «لا تقولوا هكذا لا تعينوا عليه الشيطان».

(2) شرح الفقه الأكبر، أبو منصور الماتُريدي، تحقيق الأنصاري، ط 1 / 1321 هـ دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الداكن منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت ص7.

(3) المصدر السابق ص 20.

(4) ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام: ذي بور/ ترجمة محمد الهادي أبو ريدة ط 3/ 1377 هـ 1957 م، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ص 352 353.

وانقسم المفكرون الإسلاميون في ذلك إلى مذاهب: فمنهم من قال: بأن الإيمان تصديق وإقرار وعمل، ومنهم من توقف به عند التصديق والإقرار، ومنهم من قصره على التصديق فقط، ومنهم من لم يتجاوز به الإقرار، وذلك بحسب الأدلة التي أخذ بها كل فريق، وبحسب درجات التفكير تطرفاً واعتدالاً.

وأدّى الخلاف الذي نشأ حول حقيقة الإيمان إلى تباين في وجهات النظر واختلافها حول درجات الإيمان، وانتهى إلى آراء ثلاث: لا يزيد ولا ينقص، ويزيد ولا ينقص، ويزيد وينقص.

وعندما أثيرت نظرية الأفعال تطرق البحث أيضاً إلى مسألة الإيمان من حيث اعتباره فعلاً مخلوقاً لله كبقية الأفعال، أم أنه أمر حاصل للعبد من الله تعالى ليس بمخلوق، أم أنه يتم باختيار العبد وميوله.

ولم يتوقف البحث عند قضيه الإيمان، وإن كانت تعدّ القضية المركزية التي مثلث في تلك المرحلة التاريخية المبكرة نقطة تحول كبرى في علاقات المسلمين بعضهم ببعض، وأسهمت في تكوين الفرق، وتعدد الاتجاهات.

ثم تلاها البحث في قضايا متعددة تكاد تندرج جميعاً تحت مسألة الإيمان، سواء ما يتعلق منها بالنبوة التي تأثر فيها بعض الباحثين بمسألة الجوهر والعرض[1] الفلسفية، واضطر غيرهم للرد عليهم. أو الذات والصفات التي بحثت هي الأخرى من قبل بعض الباحثين بكل جرأة، ولم يرتضوا فيها التوقف عند الحدود التي وقف عندها الصحابة الذين أثبتوا ما أثبته الله لنفسه، ونفوا عنه ما نفاه عن نفسه «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا» وذهبوا في

---

(1) الجوهر هو كل ما ليس في موضوع، وقيل هو كل ما هو قائم بنفسه، أو كل ما هو متحيز، أو كل ما حمل الأعراض. وتطلق كلمة عرض على كل موجود في موضوع أو كل صفة طارئة على الجوهر وغير مقومة له. على سبيل المثال فإن الأعراض المتوالية على قطعة من الشمع كاللون والرائحة واللين والطعم والبرودة والحرارة هي أعراض متغيرة، وأما جوهر الشمعة فدائم لا يتغير. انظر: معجم المصطلحات الفلسفية، جلال الدين سعيد.

ذلك بين مغال في إثبات الصفات حتى وقع في التشبيه، ومنزه له حتى نفى عنه ما أثبته سبحانه وتعالى لنفسه.

كما تطرق البحث أيضاً إلى مسألة البعث والجنة والنار، واضطربت أقلامهم في ذلك اضطراباً شديداً، وتبع ذلك البحث في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار. وعلى الرغم مما كانت تمثله هذه المسائل بالنسبة لعناصر الإيمان من دقة وخطورة في بعض الجوانب، ومن لبس وغموض في جوانب أخرى؛ فإن ما كان يجري حولها من جدل سواء أكان أحاديا متعسفا، أم كان معتدلاً؛ فهو لم يتجاوز دائرة العلماء والمفكرين. إذ قلّما تجد من العامة من يفقه هذه المسائل، أو يأبه لما كان يجري حولها من خلاف. اللهم إلا إذا جاز القول بوجود من كان يستغل العامة في هذه القضايا لتحقيق أغراضه.

ولذا يمكن القول بأن تأثيرها في كل الأحوال كان محدوداً، أو على الأقل كان أقل حدة إذا ما قيست مثل هذه المسائل بقضية الإمامة التي يبدو أن لها علاقة بأفكار نابعة من مرجعيات قديمة، كانت تحيا في نفوس العامة الذين لم يكونوا يفرقون بين المنصب بوصفه يمثل مصالح الأمة الدينية والسياسية، وبين من يشغله. فضلا عما كانت تسعى إليه بعض الحركات من تجنيد العامة لتحقيق مصالح ذاتية كما سيتضح فيما بعد.

وهكذا فقد اتجه البحث منذ فترة مبكرة إلى مناقشة هذه المسائل بكل جرأة على الرغم من وجود النهي الشديد عن الخوض في كثير منها. وهل كان ذلك يعود إلى ما دعا إليه القرآن الكريم الذي حث العقل على البحث والنظر؟ أو أنه يعود إلى إطلاع المسلمين على ثقافات الشعوب المفتوحة؟ أو إلى ما كان يثيره المناوئون للإسلام من تساؤلات، فوجد علماء الأمة أنفسهم مضطرين للرد؟ أو أنه يعود إلى تلك الأسباب وغيرها؟ ذلك ما سوف يتضح عند الحديث عن الفرق الإسلامية.

المبحث الأول

أحداث الفتنة

لم يكن من السهل أن يقطع المفكرون برأي وجيه فيما جد من وقائع وأحداث منذ فترة مبكرة من تاريخ هذه الأمة؛ لبعد الشقة بين وقوع تلك الأحداث، وتأخر مسألة التدوين عن تاريخ وقوعها، وغياب شهود العيان الذين حضروا تلك الوقائع حتى يتمكن من حاول أن يؤرخ لتلك الأحداث الرجوع إليهم، والاستعانة بهم في إقرار الحقائق، إلى جانب ما اكتنف تلك الأحداث من غموض، إذ لم تكن هنالك فرصة بين حدث وآخر، فالذين خططوا لتلك الأحداث تابعوا بينها، ولم يمهلوا الأمة وقادتها أي فرصة لمراجعة النفس، وهذا بدوره قد انعكس على ما نقل من روايات، فأغلب ما وصل منها كان عبارة عن روايات شفوية، وبعضها كان يعبر عن رأي الخصوم، وبعضها الآخر كان ينقصها النقد والتحليل. ومن جاء بعدهم اتخذ ما وصل منها سندا لكتاباته، وسوف تكشف هذه المحاولة عن بعض القصور الذي انتاب تلك الروايات نقدا وتحليلا.

تضارب الآراء حول أخبار الفتنة

إنّ من أشد الأمور قسوة على النفس أن يعمد الإخباريون والمؤرخون إلى نقل روايات غير موثقة، تدين عدداً من كبار الصحابة المشهود لهم بالسبق والفضل في الإسلام بالإعداد أو التخطيط لتلك الأحداث الدامية التي جرت بين المسلمين، أو المشاركة فيها، وما أدت إليه من فتن متلاحقة، وأن يضع أولئك الواهمون في مقدمتها عثمان بن عفان ﷺ الذي يتهمه بعضهم بالحيدة في أخريات أيامه عن رسم سياسة عادلة، وحاد معه كل ولاته، مع ما عرف عنه من سابقه في الإسلام، وحلم ولين، وأن يتهم بالاستعانة ببعض الولاة من أقربائه، مع أنه قد استعان بهم من سبقه في تسيير شؤون الدولة.

ويزداد الأمر تعقيداً حينما تتسع قائمة الاتهام لتتضمن علياً وطلحة والزبير، وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنهم بالتخطيط لتحقيق طموحات سياسية، أو لاستعادة حق مغتصب، أو نتيجة لإحن دفينة حركتها أحداث سياسية آنية متناسين في ذلك كل القيم.

إن أموراً كهذه كان يمكن أن تقبل لو حدثت في أجيال لاحقه، أما أن يخوض كبار الصحابة رضي الله عنهم غمار تلك الحروب الطاحنة، دون أن يقيموا وزناً لما يراق من دماء زكية حباً في السلطة أو الانتقام، أو لثأرات قديمة؛

فهو لا يعدو أن يكون من نسج خيال من سطروا تلك الروايات من الموتورين والحاقدين الذين أرادوا من ورائها أن «يشنعوا على الإسلام وينالوا من رواده الذين حملوا لواءه، ومسئولية نشره مضحين بأرواحهم قبل أموالهم»[1].

من غير أن يدركوا أن دوافع الصحابة لو كانت كما صورتها تلك الراويات الموضوعة، لما انتصر دين أو عقيدة، ولما كان هناك عرب أو إسلام، ولما تأسست دولة، أو أقيمت حضارة[2].

وجاء فيما بعد من يفتقدون الرؤية السياسية الواعية؛ فنقلوا تلك الروايات من غير نقد أو تحميص، متناسين طبيعة الأحداث التي دفعت إلى مثل تلك الحروب، ومن كان وراءها ولو أنهم لجأوا إلى مشرحة الجرح والتعديل؛ لجنبوا كتاباتهم ذلك الركام من الروايات الموضوعة والاستنتاجات المضللة.

إذ كيف يمكن أن يتهم طلحة والزبير بالتخطيط للانقلاب على علي رضي الله عنهم بعد بيعته، ورضاهما بخلافته، وأن يستغلا في الوقت نفسه تأييد موقفهما بالزج بعائشة رضي الله عنها في تلك الأحداث؛ لما تجده في نفسها من حقد دفين ضد علي ﷺ بحسب مزاعمهم.

ونسي أمثال هؤلاء أن علياً كان في المدينة، ولو أرادوا إقصاءه لاستعانوا بالثائرين من قتلة عثمان ﷺ لتحقيق طموحاتهم، ولما تركوا المدينة، وتوجهوا إلى البصرة لمطاردة أولئك المتمردين، وإن غاية ما يقال إنهم تعجلوا الأمر عند ما رأوا علياً ﷺ تباطأ في ملاحقتهم، والقصاص منهم، وتلك تبعة يتحملون وزرها إن كان في ذلك وزر، وبخاصة أن علياً ﷺ أبرأ ذمته، عندما ناشدوه القصاص من المتمردين فكان جوابه: «إني لست أجهل ما تعلمون ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم . . . فلا والله لا أرى رأياً إلا رأياً ترونه إن شاء

---

(1) الفتنة ووقعه الجمل، سيف بن عمر الضبي من مقدمة المحقق أحمد راتب عرموش، ط 5/ 1404 هـ، دار النفائس بيروت ص6.

(2) ينظر: المصدر السابق ص 8 بتصرف.

الله؛ إن هذا الأمر أمر جاهلية، وإن لهؤلاء القوم مادة، وذلك أن الشيطان لم يشرع شريعة قط فيبرح الأرض، وإن الناس من هذا الأمر إن حرك على أمور: فرقة ترى ما ترون، وفرقة ترى ما لا ترون، وفرقة لا ترى هذا ولا هذا... فاهدأوا عني، وانظروا حتى يهدأ الناس، وتقع القلوب مواقعها، ثم تؤخذ الحقوق»[1].

ومع ذلك فإن طلحة والزبير وعائشة وبعض الصحابة رضي الله عنهم، كانوا يتعجلون تطبيق حد القصاص؛ لاعتقادهم أن أي تهاون في مثل هذا الأمر قد يفتح الباب على مصراعيه أمام سلسلة لا متناهية من التآمر، والاقتتال، والتعدي السافر على إرادة الأمة، والجرأة على مركز أمير المؤمنين، فتجهزوا لذلك، واتجهوا إلى البصرة معقل المتمردين.

ولما حلوا بالبصرة ألقى كل من طلحة والزبير رضي الله عنهما كلمة عبرا فيها عن إصرارهما على المطالبة بدم عثمان ﷺ الذي أكدا على قتله مظلوماً. وطالبا القصاص من القتلة لما في ذلك من إعزاز للدين، وذكّرا القوم بأنهم إن فعلوا ذلك أصابوا، وعاد إليهم أمرهم، وإن تركوا لم يكن لهم نظام ولا سلطان[2].

وأين هذا الطلب مما يدعيه الواهمون من تطلعهما إلى السلطة، وإن غاية ما يقال في حقهما أنهما تعجلا الأمور ولم يتقيدا برؤية علي بن أبي طالب ﷺ، وحكمته وقد قيل: إن من هو في موقع المسؤولية يرى الأمور بمنظار غير الذي يرى به الآخرون.

وقد انقسم أهل البصرة بعد سماعهم طلحة والزبير إلى معسكرين، وأعد كل منهما للقتال عدته، ولما علم علي ﷺ بذلك لحق بهم لحقن الدماء، وكان أول عمل قام به دعا معسكر طلحة والزبير إلى الصلح، وأرسل في ذلك القعقاع

---

(1) المصدر السابق ص 97 بتصرف.

(2) المصدر السابق 123-124 بتصرف.

بن عمرو «ولما رجع القعقاع بمثل رأيه جمع الناس وقام فيهم خطيباً، فذكرهم بالجاهلية وشقائها، والإسلام وفضله، في بناء وحدة الأمة، مبينا لهم أن ما حدث من فعل إنما قامت به جماعة من المتمردين، طلبوا الدنيا وحسدوا من أفاءها الله عليه، وأرادوا رد الأشياء على أدبارها والله بالغ أمره، ومصيب ما أراد، وختم كلمته بعد أن اطمأن إلى انعقاد الصلح بقوله: ألا وإني راحل غداً فارتحلوا، ألا ولا يرتحلن غداً من أعان على عثمان بشيء في شيء من أمور الناس، وليغن السفهاء عن أنفسهم[1].

وبعد هذه الكلمة تأكد لدى رؤوس الفتنة، أن رأي الجميع فيهم واحد، فاجتمع نفر منهم سراً، وتشاوروا في الأمر، وانتهوا إلى أن يقتلوا علياً، حتى تعود الفتنة من جديد، فلا يجد الناس بداً من الرضا بالسكون، وخالفهم الرأي عبد الله بن سبأ قائلاً: إن عزكم في خلطة الناس، فصانعوهم، وإذا التقى الناس غداً فانشبوا القتال، ولا تفرغوهم للنظر، فإذا من أنتم معه لا يجد بداً من أن يمتنع، ويشغل الله علياً وطلحة والزبير ومن رأى رأيهم عما تكرهون، فاتفقوا على ذلك، ودبروا مؤامرة في الظلام بالسطو على المعسكرين في وقت واحد، بعد ما أعلنا قبولهما للصلح واستراحت قلوبهما إليه، فباغتوا المعسكرين في شراسة بليل، فاختلط الحابل بالنابل، واشتبهت الأمور، حتى ظن كل من الفريقين بصاحبه شراً، وخرج الأمر من يد الحكمة، وبذلك فشل الصلح[2].

وهكذا خفيت المؤامرة التي خطط لها كل من عبد الله بن سبأ وعلباء بن الهيثم وعدي بن حاتم وسالم بن ثعلبة العبسي وشريح بن أوفى بن ضبيعة والأشتر وخالد بن ملجم في عدة ممن سار إلى عثمان، أو رضي بسير من سار إليه على كلا الطرفين، وظن كل منهما الشر بصاحبه، دون علم ولا تثبت، فتلاقت جيوش المسلمين يضرب بعضهم رقاب بعض، ويسفك بعضهم دماء

(1) المصدر السابق 124 بتصرف.

(2) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، د. إبراهيم علي شعوط، ط 5 / 1983 م المكتب الإسلامي بيروت ص 170-180

بعض، وكل جيش تحت إمرة كبير من كبار أصحاب رسول الله ﷺ، يسفك دم الآخر ويستحل قتله، وانتهت المعركة يوم الخميس لعشر خلون من جمادى الآخرة سنة (36) من الهجرة بانتصار علي ﷺ، وتسليم الفريق الآخر، وموت كل من طلحة والزبير رضي الله عنهما.

ولكنها لم تكن المعركة الأخيرة بين المسلمين، وإنما أصبحت هذه المرة بين علي ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم الذي تجاوز هو الآخر حد الاعتدال في المطالبة بالقصاص من قتله عثمان، ولعله هو الآخر قد وقع تحت تأثير المتمردين، كما وقع في ذلك من كان قبله، فدارت بينه وبين علي رضي الله عنهما معركة صفين ليله التاسع من صفر سنة (37 من الهجرة) التي كادت أن تأتي على المعسكرين، لولا صيحة يائسة أطلقها أهل النظر، طالبوا فيها بتحكيم كتاب الله فيما شجر بين الفريقين من خلاف.

ومهما قيل من تفسيرات عن وجهة نظر من أطلق ذلك النداء، فإن القتال قد توقف وإن لم تحسم المعركة نهائياً، ويعود السبب في ذلك إلى مسألة التحكيم التي أسندت مهمة الفصل فيها إلي كل من أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص رضي الله عنهما، وبموافقة المعسكرين في أول الأمر، ولكنه ما كاد يمضي الأمر في طريقه الذي خطط له، حتى نقضت فئة من جيش علي ﷺ الاتفاق، وطالبوا بمواصلة القتال، وعندما رفض طلبهم،بالغوا في التطرف؛ فنقضوا البيعة من غير سبب وجيه، وأنكروا تحكيم الأشخاص، وقالوا لاحكم إلا لله، دون أن يسألوا أنفسهم عن الصورة التي ينبغي أن يكون عليها التحكيم، إذا لم يتولاها عدول من الأمة، واعتزلوا معسكر على ﷺ، وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبى أميراً عليهم لعشرة أيام خلون من شوال سنة (37 من الهجرة).

وسواء أكان خروجهم بسبب رفض مبدأ التحكيم، أو رجوعاً عنه بعد قبوله كما تقول بعض الروايات، أو لأي سبب آخر، فقد كوّنوا بذلك فريقاً ثالثاً ينبذ إلى الفريقين على حد سواء، ولو أنهم اعتزلوا القتال كما اعتزل غيرهم، وتصدوا للصلح بين الفريقين، ولم يعقدوا البيعة لأي واحد منهم، لما في

المسألة من غموض، لكان خيراً لهم، وأبرأ لذمتهم. وأقرب إلى ما نصت عليه هذه الآية الكريمة: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1].

بيعة الإمام علي ﷺ:

لم تقتصر أحداث الفتنة على مقتل عثمان ﷺ كما حدث مع عمر بن الخطاب ﷺ بوصفه حدثاً مماثلاً، ولكنها تتابعت هذه المرة بشكل سريع، حتى أذهلت الكثيرين، وشلّت قدراتهم، فلم يتمكنوا من إعادة الأمور إلى نصابها، على ما عرف عن بعضهم على الأقل من حكمة وسداد رأي، وكان علي بن أبي طالب ﷺ هو أول من وضعته تلك الأحداث في مقدمتها، فلم يصل منذ ولي الأمر إلى إرساء دعائم الدولة، وتحقيق وحدة الأمة.

وقد نقل أن المتمردين بعد أن انتهبوا كل شيء بما في ذلك بيت المال[2] عرضوا الأمر على أكثر من واحد. ولمَّا قوبل مطلبهم بالرفض، اتجهوا إلى علي ﷺ، وأرادوه على قبول البيعة، فامتنع هو الآخر بحجة أن الأمر ليس لهم، وإنما هو لأهل الشورى، وأهل بدر فمن اختاروه فهو الخليفة، فانصرفوا عنه، وعندما رأى أهل المدينة أن الحدث ازداد تعقيداً، وهدد المتمردون بقتل الصحابة الأجلاء علي وطلحة والزبير رضي الله عنهم، طلبوا من علي أن يقبل الأمر فقال لهم: «اعلموا إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، وإن تركتموني فإنما أنا كأحدكم، إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم»[3]، فأصروا على اختياره دون غيره، وترددوا مراراً، وناشدوه أن يقبل، فقبل الأمر، فكان البطل وكان الضحية؛ وهذه الرواية هي موضع اتفاق، ولو أن الأمر كما يقول بعض

(1) سورة الحجرات، الآية: 9.

(2) ينظر الفتنة ووقعة الجمل، مصدر سابق ص73-75.

(3) الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار ط 1 / 1979 م دار الكتب العلمية بيروت ص 366.

الرواة من الشيعة، لوجد في بعض المتمردين على الأقل من يقول أنت الوصي، ولا تجوز الإمامة لغيرك، أو لما امتنع عن قبول البيعة، بعد أن آل الأمر إليه بعد فواته، ولما أرشدهم إلى أن الأمر شوري، وأن في اختيارهم لغيره سداداً لهم وتوفيقاً؛ لأنه كما قال عن نفسه إنه أكثرهم سماعاً وطاعة لمن يولى هذا الأمر[1].

وبذلك يتضح أنه لا أحد من كبار الصحابة رضي الله عنهم، وأهل الشورى من كان يتطلع لهذا المنصب الخطير بما في ذلك علي بن أبي طالب ﷺ الذي رشحه عمر بن الخطاب ﷺ لهذا الأمر من قبل؛ وإنما هي مجرد روايات حفلت بها مصادر، لم يتحر مؤلفوها الدقة في تمحيصها، أو نقدها وبيان الموضوع منها، والاقتصار على الروايات الصحيحة، والإضراب صفحاً عن غيرها حتى لا تكون زاداً يستغله المناوئون للإسلام، في تعميق جذور الخلاف بين المسلمين بما يدفع إلى الافتتان، واللجوء إلى ماض منقطع لن يعود.

نتائج التحكيم

لم يتفق المؤرخون على رأي يمكن التسليم به في هذه القضية الخطيرة فقد ذكرالطبري أن عمرو بن العاص قد خدع أبا موسى الأشعري فقدمه في الحديث: فقال: «إني قد خلعت عليا ومعاوية فاستقبلوا أمركم، وولوا عليكم من رأيتموه لهذا الأمر أهلا. ثم تنحى وأقبل عمرو بن العاص فقام مقامه فحمد الله وأثنى عليه، وقال: إن هذا قد قال ما سمعتم وخلع صاحبه، وأنا أخلع صاحبه كما خلعه، وأثبت صاحبي معاوية، فإنه وليّ عثمان بن عفان، والمطالب بدمه»[2]. ولم يذكر الطبري أن هنالك وثيقة قد كتبت بينهما «بينما روى المسعودي أن الحكمين قد كتبا وثيقة، اتفقا فيها على خلع علي ومعاوية رضي

(1) لمزيد الاطلاع ينظر: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ. مصدر سابق ص 151 وما بعدها.
(2) تاريخ الطبري مصدر سابق جـ 5 / 70 ـ 71.

الله عنهما، وأن يجعل الأمر بعد ذلك شورى يختار أعيان الصحابة من يرونه أهلا لهذا الأمر»[1] واستخلص أبو بكر بن العربي ومن نحا نحوه أن أحداث التحكيم لم تجر «كما صورها المؤرخون على المكر والخداع من جانب عمرو بن العاص، ولم يكن فيها شيء من البلاهة والغفلة من جانب أبي موسى الأشعري»[2]. ولم يقتصر فيها الأمر على الخطابة دون التدوين؛ لأن مثل هذه المواقف الحرجة «لا يمكن أن يكتفى فيه بمجر د الكلام الذي يبدل ويغير في أفواه الرواة من غير أن يكون له أصل يرجع إليه عند الاختلاف»[3] ثم «إن معاوية ﷺ لم يكن مبايعا بالخلافة، ولا مدعيا لها حتى يثبته عمرو ويلزم به المسلمين، بل لم يصبح معاوية خليفة إلا بعد تنازل الحسن ﷺ، وإجماع الأمة على ذلك؛ وإنما كان موضوع النزاع هو ثأر عثمان»[4]. وأيا كانت تلك الروايات التي نقلت أخبار التحكيم، فالحكمان على ما يبدو لم يقيما وزناً لما أريق من دماء، ولم يقطعا برأي في مسألة شق عصا الطاعة، والخروج عن الجماعة، أو يحددا المقصود من قوله ﷺ لعمار بن ياسر ﷺ: «ستقتلك الفئة الباغية» بل لم يقيما وزناً لبيعة أهل المدينة، ولا لوصية عمر بن الخطاب ﷺ بالخلافة لواحد من الستة، وقد كان علي ﷺ من بينهم، ولم يضعا في الحسبان مؤيدي علي ﷺ الذين يستعذبون الموت في سبيل نصرته، وكذلك لم يشيرا إلى نقطة النزاع الكبرى وهي القصاص من قتله عثمان ﷺ. ولا أحد يعتقد أنه لمجرد كلمة عابرة في توجيه الأمة إلى اختيار من يتولى هذا الأمر يمكن أن ترفع نزاعاً أو تقيم حجة بين فريقين متنازعين.

ولذا يمكن القول بأن نتائج التحكيم كانت مخيبة للآمال بكل المقاييس،

---

(1) مروج الذهب المسعودي / ت محي الدين عبد الحميد ط م 1949 جـ 2 / 27.
(2) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ مصدر سابق ص 179.
(3) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ مصدر سابق ص 180.
(4) العواصم من القوا صم، القاضي أبو بكر بن العربي / تحقيق محب الدين الخطيب، ط / 1979 م مكتبة أسامة بن زيد بيروت ص 176.

ولا يسع المرء إلاّ أن يترحم على أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص رضي الله عنهما، ويسأل الله لهما المغفرة على ما اعتراهما من غفلة في استصدار حكم كانت له أسوأ النتائج على وحدة الأمة، ومستقبل المسلمين.

ولولا تنازل الحسن بعد اغتيال أبيه رضي الله عنهما على يد عبد الرحمن بن ملجم عن الخلافة لمعاوية ﷺ مختاراً في أواخر ربيع الأول سنة (41 هـ) حقناً لدماء المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، لقضت المعارك على من أبقت عليهم معركة الجمل وصفين من المقاتلين: هم عدة الإسلام وحملة لوائه.

وقد جاء في كلمته التي ألقاها بمناسبة تخليه عن الخلافة قوله: «أيها الناس فإن الله هداكم بأولنا، وحقن دماءكم بآخرنا، وإن لهذا الأمر مدة والدنيا دول، وأن الله قال لنبيه ﷺ: ﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[1]»[2] فكان الحسن ﷺ بموقفه السديد وحكمته الخالدة جديراً بما وصفه به النبي ﷺ «إن ابني هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»[3].

غير أنه لما آل أمر الخلافة إلى معاوية ﷺ جعلها في عقبة، وأخذ البيعة لأبنه يزيد؛ وهو إجراء اعتبره الكثيرون أقرب إلى تقاليد الفرس والروم منه إلى العرب الذين لم يكونوا يعرفون هذا النظام حتى في العصر الجاهلي نفسه، إذ في كثير من الأحيان كان ابن السيد المتوفى ينحى عن رئاسة القبيلة، إذا لم تتوفر فيه الصفات المطلوبة، وتسلم الرئاسة إلى غيره، أضف إلى ذلك أن الإسلام لم يرد فيه ما يفيد توريث الملك، وإنما جعل الرئاسة حقاً مشتركاً بين الناس، وللجماعة فقط حق الاختيار والموافقة عليه بالبيعة»[4].

---

(1) سورة الأنبياء، الآية: 111.

(2) تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري مطلع سنة 41 هـ ط / مكتبة خياط د. ت بيروت، ص 93-94.

(3) صحيح البخاري، كتاب الصلح باب قول النبي صلى الله عليه وسلم إن أبني هذا سيد 3/ 243.

(4) وقد اعتمد ابن خلدون على هذا الإجراء الذي اتخذه معاوية فعده قاعدة تجيز للإمام أن يختار من يخلفه ولو كان ابنه أو والده؛ لأنه مأمون على النظر لهم في حياتهم، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته. . . فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله، لا سيما إذا كانت هنالك داعية تدعو إليه » المقدمة، ابن خلدون، ط 1 / 1984 م الدار التونسية للنشر، ج 1/ 264 . 265.

وربما هذا ما أدى إلى ظهور فريقين: يجيز أحدهما للأمير أو الخليفة أن يختار شخصاً، ولو كان ابنه ليتولى الحكم من بعده؛ لأنه ليس في الإسلام ما يمنع هذا الإجراء[1]، ويقابله الفريق الآخر الذي كان ينكر هذا الأمر ويعارضه بشدة[2]، وربما كان الحسين ﷺ من هذا الفريق، وهو ما ضاعف حماسه على الخروج والقتال حتى قتل على يد عبيد الله بن زياد في موقعة كربلاء يوم العاشر من محرم الحرام سنة (61) هـ، كما خرج عبد الله بن الزبير هو الآخر على يزيد للسبب نفسه، وأيده بحجة أخرى تتمثل في مطالبته بدم الحسين ﷺ كما فعل معاوية ﷺ من قبل[3].

وبذلك توالت المحن، وتضاعفت آثارها، وأصبح الوفاق الذي كانت تعيشه الأمة الإسلامية قبل هذه الأحداث حلماً يراود العقول.

العوامل الممهدة لنشأة الفرق:

إن انقسام الأمم إلى شعوب وقبائل أو اتحادها، ونشأة الفرق ليس حكراً على مجتمع بعينه، أو عقيدة دون غيرها، فالفترات التي تتعرض فيها المجتمعات للانقلابات السياسية، أو الاجتماعية؛ كأن يقوم دين جديد على أنقاض دين قديم، أو دولة فتية على أطلال دولة متداعية، أن يلجأ فريق ممن فقدوا مكانتهم إلى اتخاذ الدين الجديد، أو الشعار المرفوع جنة لتدبير مؤامراتهم.

وهذا ما ينطبق على الإسلام الذي اكتسح بحقائقه المدهشة أوساطا اجتماعية بالغة التعقيد، وانضوى تحت لواء الدولة الإسلامية الفتية أكثر من شعب. وقد حاول جملة من الباحثين تناول تلك الأوضاع بالتحليل، فذهب فريق منهم إلى اعتبار مقتل عثمان ﷺ أساسا للخلاف، واعتبر آخرون العامل

---

(1) تاريخ خلافة بني أمية، د. نبيه عاقل ط 4 / 1983 م دار الفكر بيروت لبنان، ص 93-94.
(2) المصدر السابق 93-94.
(3) المصدر السابق ص 106.

الاجتماعي سببا وجيها لظهور الفرق، وعزاه غيرهم إلى الصراع على السلطة، وركز فريق آخر على العامل الاقتصادي، وحصره فريق من الباحثين في الفكر اليوناني الوافد، وانتهى البعض الآخر إلى حصره في منصب ولاية أمر المسلمين، ومن يشغله من الخلفاء أو الأئمة في نظرة مركبة يصعب تفكيكها، وأدخل البعض تأويل المتشابه، وانتهى آخرون إلى اعتبار الحركات السرية في مقدمة العوامل المؤثرة.

ومهما قيل عن هذه العوامل فهي تبدو في مجموعها عوامل متداخلة، وإن بدا بعضها سبباً ثانوياً إذا ما قيس بغيره.

ومع صعوبة الحديث عن تلك العوامل لكثرة تناقضاتها، وتعدد مساراتها، وخفاء الأساليب والوسائل التي كان لها وقعها على بعض الفئات الاجتماعية دون غيرها. فسوف تتجه هذه المحاولة المتواضعة للحديث عن تلك الأسباب في ضوء أحداث التاريخ البارزة بإيجاز، وذلك لصعوبة تناولها على نحو أكثر تفصيلاً.

الأسباب الكامنة وراء مقتل عثمان ﷺ

إن مقتل عثمان بن عفان ﷺ يمكن أن يعدّ كغيره من الحوادث المماثلة عند أول نظرة، ولكنه يحمل في طياته دلالات كبرى قد أدرك من كانوا يتربصون بالأمة الإسلامية الدوائر أهميته في التخطيط لواقع جديد بدأت عوامل نضجه تقترب من لحظة الاكتمال، وإن ظلت كامنة تنتظر من يقوم بتفجيرها، وقد تحققت تلك اللحظة بالفعل بما أعده المناوئون للإسلام والمسلمين من تخطيط دقيق، واختيار لتوقيت مناسب، وذلك بالإجهاز على أبرز الشخصيات الإسلامية نفوذاً ومكانة ومنصباً، وسابقة وفضلاً في الإسلام من غير أن يمهلوه، أو يمهلوا الأمة بعد قتله ﷺفي اختيار من يخلفه، وهو مالم يحدث مع عمر بن الخطاب ﷺ الذي أمهله القدر حتى تمكن من اختيار من يخلفه، وربما يعد ذلك فارقاً وجيهاً بين الواقعتين.

وقد ذهب بعض الباحثين في تفسير ما تعرضت له الأمة في تلك الفترة العصيبة من تاريخها بالخلاف حول الإمامة التي ظلت تعتمل في نفوس الهاشميين تنتظر لحظة الانفجار لاسترداد حقهم، وعزوا ذلك بالذات لعلي بن أبي طالب ﷺ، وقد تبنى رواية الخلاف حول الإمامة أبو الحسن الأشعري[1]، وتبعه في الأخذ بهذه الفكرة الدكتور يحي هويدى الذي زاد من تعميقها بقوله: إن بيعة أبي بكر ﷺ قد أجلت الخلاف الذي قام بين المسلمين حول الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة، وأرجأته، ولكنها لم تنهه أو تقض عليه[2]، وأكد على هذا الاتجاه نفسه عبدالوهاب النجار وزاده وضوحاً بقوله: «لم يكن المانع لعلي حضور السقيفة فحسب اشتغاله بتجهيز رسول الله ﷺ، ولكنه كان يرى أنه أحق بهذا الأمر من سواه؛ لما له من صهر رسول الله ﷺ وقرابته، وسابقته وحسن بلائه في الإسلام، وأن القوم قد غصبوه حقه، وغلبوه على تراث رسول الله ﷺ، ويريد أن يبقى على إبائه حتى لا يكون للناس عليه حجة بأنه نزل عن حقه لغيره، ثم يترقب فرصة يعيد فيها الحق إلى نصابه»[3].

وهذا الرأي هو نفسه الذي تبناه الشيعة، وإن لم يظهر كفكرة فلسفية، ثم كأصل من أصول الدين إلا فيما بعد.

وإذا كان هنالك من حصر الخلاف في تطلع الهاشميين إلى السلطة، فإن الدكتور نبيه عاقل علق الأمر كله على مقتل عثمان ﷺ، واعتبره نقطة البدء في الصراع، إذ أصبح للسيف منذ ذلك الحين القول الفصل في تقرير أمر رئاسة شؤون المسلمين، وفتح باب الفتنة الذي لم يغلق بعد ذلك أبدا، وانشقت الجماعة الإسلامية شيعاً وأحزاباً يحاول كل منها أن يفرض وجهة نظره بقوة

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، : أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 2 / 1389 هـ 1969 م، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1/ 47

(2) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، د. يحي هويدي ط 2 / 1972 م، دار الاتحاد العربي القاهرة ص 84.

(3) الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، ص 33.

السيف. . . وانقسم الناس إلى شيع وأحزاب، واستحال صفاؤهم إلى دماء تراق، وأرواح تزهق، وشاع سؤال بين الناس وتردد على الأفواه، فكان الواحد منهم يلقى الآخر فيبـادره بالسؤال: ما قولك في مقتل عثمان ﷺ؟ وعلى أساس من الجواب الذي يعطى على هذا السؤال تتحدد الهوية السياسية للمجيب، وتتعين حزبيته وهواه[1].

ويمكن القول بان الرواية التي شاعت حول موضوع الإمامة، وتناقلها الأخباريون والمؤرخون، وذهب المفكرون في تفسيرها مذاهب شتى؛ لا تعدو أن تكون رواية وضعت لملء فراغ لم يجد الرواة تفسيراً وجيهاً له، أو وضعها من خططوا لتلك المؤامرة لإخفاء دورهم، وأذاعوها بين الناس؛ ليزيدوا الأمر تعقيداً، وجاء الذين من بعدهم فنقلوا الرواية كما هي دون أن يتعمقوا جذور المشكلة التي كانت سبباً لكل ما حدث، وبالغ آخرون في الاستنتاج فحملوا علياً ﷺ المسؤولية كلها وهو منها براء، وتوقف آخرون عند النتيجة؛ وهي مقتل عثمان، وغفلوا عن المؤامرة التي كان من بين ضحاياها عثمان ﷺ.

وأما من علق أسباب الخلاف بما حدث في سقيفة بني ساعدة؛ فهو لا يعد خلافاً بالمعنى الصحيح، إذ لأول مرة وجد الصحابة أنفسهم بعد فقد رسول الله ﷺ أمام واقع جديد يفرض عليهم خوض تجربة قاسية لاختيار من يتولى أمرهم، ومع صعوبة المرحلة ودقتها، استطاع الصحابة أن يتجاوزوا كل العقبات؛ فيفلحوا في بيعة أبي بكر الصديق ﷺفي ساعات محدودة من اليوم الذي مات فيه رسول الله ﷺ، ولم يخرج عن هذا الإجماع أحد من الأنصار، أو المهاجرين رضي الله عنهم إلاّ من كان مرتداً.

وقد ذكر عبد الله بن سعيد الزهري في رواية متصلة السند: أن الصحابة تقاطروا جميعاً على بيعة أبي بكر رضي الله عنهم من غير أن يدعوهم[2]، حتى

---

(1) تاريخ خلافة بني أمية، مصدر سابق ص 18.
(2) تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، ج 3/ 201.

إن علياً ﷺ عندما بلغه الخبر وكان جالساً في بيته «خرج في قميص ما عليه إزار ولا رداء عجلاً كراهية أن يبطئ عنها حتى بايعه، ثم جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه، فتجلله ولزم مجلسه»[1]، كما أنه لم يتردد لحظة واحدة في بيعة عمر بن الخطاب ﷺ من بعده، ثم تسلمها عثمان وعلي رضي الله عنهما عن ذلك راض، لم يبد احتجاجاً أو اعتراضاً، وأن كل ما قيل من أن علياً ﷺ كان يرى نفسه أحق الناس بمنصب الخلافة من غيره؛ فهو بعيد كل البعد عن سيرته، وأما عن سابقته وفضله فليس من شيم علي ﷺ أن يقايض بإيمانه عرضاً دنيوياً، أو يمن بإسلامه على أحد، وهو يعلم أن لله المنة والفضل.

ثم كيف يمكن أن يرى نفسه أهلاً لتولي منصب الخلافة، ويرفضه عندما عرض عليه بعد مقتل عثمان ﷺ؟ ويتوجه بالنصح لمن أرادوه لذلك باختيار غيره مفضلاً «أن يكون وزيراً من أن يكون أميرا»[2]، وعندما ألحوا عليه في ذلك سوى نفسه بمن عرضوا عليه الأمر»؛ إنما أنا كأحدكم إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن تولونه أمركم»[3]، ولم يقبل البيعة إلا بعد أن أحجم كل من اتصل به المتمردون عن القبول بهذا بالأمر، ومنهم سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم، وأصبح أمر المدينة بيد الرعاع[4]. وأحس علي ﷺ بما يتهدد الإسلام والمسلمين من خطر.

واستقراء لما عرف عن حياة علي ﷺ من زهد وتواضع وعفة فما كان له أن يقدم نفسه على غيره، وهو يقرأ قوله تعالى ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾[5] بل أثر عنه أنه كان يقول «لا أوتى بأحد يفضلني على الشيخين إلا ضربته حد المفترى»[6].

---

(1) المصدر السابق 3/ 201.
(2) تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق 5/ 153.
(3) الفتنة ووقعه الجمل، مصدر سابق ص 93.
(4) تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق 5/ 152.
(5) سورة النجم، الآية: 32.
(6) تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق 5/ 152.

وبعد كل ذلك ما كان لعلي بن أبي طالب ﷺ أن يعتقد أن النبوة ملك يورث، وهو يعلم أنه لا يجوز ميراث ما تركه ﷺ من أمتعة وأشياء مادية «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» فكيف بالأمور المعنوية حتى يطالب بحقه في الخلافة؟ وأي حق وهو أول من يعي قوله تعالى ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[1]؟ هذه الآية الكريمة التي حسمت طبيعة العلاقة بشكل قاطع بين النبي ﷺ وأقاربه، ثم بينه وبين المسلمين عامة، وأسست شرعيتها على الإخلاص للمبدأ الذي رسمه القرآن الكريم، وبينه الرسول ﷺ في قوله: «سلمان منا آل البيت» هذا القول الذي يؤكد قرابة المبدأ قبل أي معنى آخر قد يتبادر إلى الذهن[2].

وإذا جاز منطق التسليم بمبدأ من يدعي أن الخلافة يمكن أن تورث ألا يكون «من حق معاوية الأموي أن يرث عثمان الأموي كذلك»[3]؟ إنه منطق غريب يتعارض مع ما قرره الإسلام في الأخذ بمبدأ الشورى الذي لا يستقيم أي نظام ما لم يأخذ به.

وأما من حصر أسباب الخلاف في مقتل عثمان ﷺ، وجعله السند الرئيس لكل ما حدث بعد ذلك من تفكك وحدة المسلمين؛ فهو وإن أصاب الحقيقة في بعض جوانبها بما جدَّ فيما بعد من قضايا، فقد أخطأ في جوانب أخرى، ولو تأمل قليلاً لأدرك أن التخطيط للخروج على عثمان، بل على إجماع الأمة بالإقدام على قتله ﷺ لم يكن حدثا عابرا، قبل أن يكون عملاً منظماً بدأ في مراحله الأولى بطريقة سرية، ثم تطور إلى حد التعدي على إرادة الأمة ومشاعرها، وقد حدث ذلك بالفعل في عهد عمر ﷺ الرجل القوي الذي تلَّ عرش كسرى، وانتشرت تلك السياسة التي جرت على الأمة الإسلامية تحدياً من

---

(1) سورة الأحزاب، الآية: 40.

(2) لمزيد الإطلاع ينظر في إشكاليات المشروع والمشروع الحضاري، أ.د مهدي امبيرش ط ا/ 1996م، شركة ديقار 2/ 439-441

(3) المصدر السابق 2/ 441.

نوع آخر تجسد في تلك المؤامرة التي أدت إلى اغتّياله ﷺ، ثم واصل الأعداء نسج خيوط مؤامراتهم، فلم يكن مقتل عثمان ﷺ الخليفة المنتخب بإجماع الأمة الحلقة الأخيرة في سلسلة ما أعـدوا له من مخططات سرية؛ لتفكيك وحدة الأمة، والقضاء على منابع قدرتها.

وقبل الحديث عن مواصلة استغلالهم لما آلت إليه الأوضاع بعد مقتل عثمان ﷺ، يمكن القول: بأنهم لو اقتصروا على ذلك الحدث المريع لعد في حد ذاته هدفاً كافياً في زرع بذور الفتنة بين صفوف الأمة، بما أثاره الحدث نفسه من تساؤلات، وما استجد فيه من إشكاليات، وبما فتحه من دروب جديدة تؤدي بسالكيها نحو الفرقة والتخاذل، وما ترتب عليه من أزمات حادة، وإنما تواصلت أعمالهم الكيدية دون توقف؛ لمنع أي تقارب متوقع، ولم تكن تعوزهم الحيل ودقة التخطيط، واستيحاء الأفكار وتطويرها في ذلك الوسط المضطرب، وساعدهم على الاستمرار في تدبير المكايد، وزرع الأحقاد توالي النكبات، وكان من أشدها وقعاً بعد عثمان، مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهم، سواء أكان ذلك في بلاد العرب نفسها، أم في غيرها بعد أن حصدت تلك الحروب الطاحنة في كل من معركتي الجمل وصفين تلك الطليعة المخلصة التي التفت حول النبي ﷺ من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم، وأبقت على الكثير ممن لم يكن الدين قد تأصل في نفوسهم، وكانوا على صلة وثيقة بأرباب المذاهب الدينية المختلفة، ويخالطون أهل الذمة؛ فأخـذوا بعض الشـيء من أخـذهـم، وسقطت إليهم روداف ردفت، وأعراب لحقت، لا سابقة لهـم ولا غناء فيهم، لا يبالي أحدهم أن يشذ على الجماعة، ويفـرق الكلمة، ومرنوا على هذا الضرب من الفرقة والتخاذل[1]. سواء أكانـوا من أولئك البسطـاء، أم من الأوساط الاجتماعيـة الأخرى التي اكتسحهـا الإسـلام بحقائقـه المدهشة، وكانت منذ البدايـة تعج بالعصبيـات العرقية، والعقائد الوثنية، والمذاهب

(1) ينظر: الخلفاء الراشدون، مصدر سابق ص 406.

الدينية، والاتجاهات الفلسفية، والوصوليين ممن لم يكن دخولهم في الإسلام عن اقتناع بصحته، أو إدراك لسمو مبادئه؛ وإنما دخلوه لأنه دين الفاتحين لما عساه أن يدره عليهم من النفع، ويدفع عنهم من الشر[1]، أو ممن أظهروا الإسلام، وأخفوا دياناتهم القديمة بغية العمل في صفوف المسلمين ليكونوا بذلك أقدر على تحطيم الدولة الإسلامية من الداخل، وإفساد المجتمع الإسلامي ببث العقائد الفاسدة، ونشر الفتن بدوافع دينيه وعرقية بعدما عجزت تلك القوى عن مجابهة المسلمين في العلن؛ لما عجزت عنه شعوبها عن مواجهتها في ميادين القتال[2]. وهي الحالة النفسية المعقدة التي كشف عنها العامري في هذا التحليل الرائع.

«ولما كان الإسلام ناسخاً للأديان كلها،وكان ملكه قادحا في الرئاسات بأسرها، فغير بعيد أن يكثر عدوه، وتمتلي القلوب غيظا عليه؛ لهدمه كراسي الكتابيين، وطيه مقاعد الملوك والسلاطين»[3].

وقد وجد أمثال هؤلاء جميعاً بعد أن اطمأن لهم البسطاء من المسلمين في ذلك الوسط المضطرب الذي كانوا من صناعه، إمكانية التلبيس على عقائد العامة بتحميل الإسلام ما لديهم من إسقاطات فكرية، ومرجعيات دينية قديمة، كانت نواة في نشأة الحركات الباطنية كما سيتضح فيما بعد.

العامل الاجتماعي:

يتصدر العامل الاجتماعي في دراسة أي ظاهرة[4] من الظواهر مقدمة

---

(1) ينظر: السيادة العربية، فان فلوتين ترجمة: حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ط 2 / ، 1965 م، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ص 89.

(2) الفتنة ووقعة الجمل، مصدر سابق ص 16.

(3) ينظر: الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق: د. أحمد عبد الوهاب غراب، ط 1/ 1967 م، دار الكتاب العربي، القاهرة ص 155.

(4) تطلق الظاهرة في الفلسفة على عدة معان منها: أنها تعني الواقع الخارجي المؤثر في الحواس كالظاهرة الفزيائية أو الكيميائية والحيوية والفلكية.

العوامل جميعاً بوصفه الأكثر دفعاً لتصاعد الأحداث أو التأثير فيها سلباً أو إيجابا. وتبدو الصورة أكثر وضوحاً في تناول الواقع الجديد الذي قادت إليه تلك الفتوحات الإسلامية التي تحققت على أيدي العرب منذ فترة مبكرة، وأدخلت شعوباً كثيرة ذات أصول عرقية متعددة، وثقافات متباينة، ومدنيات عريقة، وديانات مختلفة؛ من مجوسية، وصابئة، ويهودية ومسيحية، ومترائية، وغيرها من الوثنيات، تحت لواء واحد، وفي الطرف المقابل لم تكن تلك الشعوب على درجة واحدة من الوفاق مع العرب، أو على وعي كامل بحقائق الإسلام وأصوله، أو اقتناع بصحة مبادئه وقيمه، ومنهم من لم يكن يفرق بين الإسلام الذي اختاره الله ديناً للبشرية قاطبة، وبين سلوك بعض الفاتحين إذا جاز الافتراض بأن هنالك من بدر منه ما يلام عليه.

ويبدو تأثير العامل الاجتماعي واضحاً في خروج بعض الفرس الذين كانوا من سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة النظر في أنفسهم؛ حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يعدون جميع الناس عبيدا لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً، تعاظمت الأمور، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات كثيرة، ففي كل ذلك كان يظهر الله الحق... فأظهر قوم منهم الإسلام نفاقاً، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل البيت، واستشناع ظلم علي ﷺ؛ حتى أخرجوا بعض الفئات عن الاسلام[1].

ولما كانت الدولة الإسلامية في بداية عهدها قوية، لم يكن بمقدور أحد مجابهتها فتستر البعض بالإسلام، وأوهموا الدولة الإسلامية بأنهم يسيرون في ركبها، ولكنهم في الوقت نفسه كانوا يعملون على عرقلة مسيرتها، وإيقاف عجلة تقدمها حسرة على عروش تهاوت كانوا من بطانتها، وثقافات قد ولت

(1) في مذاهب الإسلاميين، د. عامر النجار، ط 1/ 1995، دار المعارف بمصر ص 13.

كانت تشكل المحتوي النفسي لأتباعها، وديانات هيمن عليها الإسلام، فلم يعد شأنها كسابق عهدها.

لاشك أن تلك العوامل قد شكلت توتراً نفسياً عميقاً لدى بعض الفئات الحاقدة، فلم تألُ جهداً في نصب شباكها للإيقاع بمحدودي الفكر والثقافة، والبسطاء من العامة، والتمويه على ضعاف الإيمان، والذاهلين عنه ممن لا يـ ـلو منهم أي عصر، فانساقوا وراءها ظنا منهم بأن ما تثيره تلك الفئات من فكر نابع من الإسلام ومبادئه.

وكان أول نشاط سرّي قامت به تلك الفئات تمثل في التحريض على قتل عثمان ﷺ، وذلك بتوجيه رسائل مزورة على لسان كل من علي وعائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم إلى الأمصار؛ لإحداث الفتنة، وشغل المسلمين عن النظر الصحيح، وبعد أن أحكموا تنظيماتهم السرية، باغتوا الصحابة وعددهم يومئذ في المدينة قليل، فاستسلم أهل المدينة لسطوتهم، وعجزوا عن مواجهتهم، فتمكنوا من قتل عثمان رضي الله عنه، ثم واصلوا استغلالهم للحدث نفسه في زرع بذور الفتن، وتهيئة أجواء الصراع.

وإذا كان هنالك من أتهم الدولة الأموية بتوفير مناخ ملائم لتلك الفئات الحاقدة بإتباعها سياسة غير عادلة في إدارة شؤون الدولة؛ فإن من خططوا منذ أول الأمر لتفكيك وحدة الأمة، وتعميق جذور الخلاف كانوا في غنى عمن يتيح لهم تلك الفرص، أو يهيئ لهم الأسباب، وهم من أكثر الناس قدرة على صنع الأحداث وإدارتها.

حقاً إن الدولة الأموية كانت تهيمن على مساحة شاسعة جمعت بين قبائل متنافرة، وشعوب متعددة الأعراق، والثقافات، والمذاهب الدينية والفلسفية، وهو ما جعلها تعمد في سياستها إلى تقريب قبائل وإبعاد أخرى، والرفع من مكانة العرب وتقديمهم وتوليتهم مناصب قيادية دون غيرهم، وهو تصرف ضروري على افتراض صحتة في مرحلة لم تتضح فيها الأمور، وتستقر

الأوضاع، وبخاصة في أوساط كانت تعج بالمتناقضات، وبين شعوب وقبائل اختارت لنفسها عداء الأمويين، والانحياز للصف المعادي، ولولم تعتمد الدولة الأموية في تعاملها سياسة الترهيب والترغيب لفقدت مركزها في فترة مبكرة من التاريخ.

وسواء صحت تلك السياسة، أم لم تصح؛ فهي في النهاية لا تحمل منهجاً فكرياً يمكن أن يدخل في تكوين الفرق، فضلاً عن أن تلك السياسة كانت متقلبة تخضع لعدالة ولاة الأمور، وقد رأينا كيف استطاع عمر بن عبد العزيز أن يعيد سيرة الخلفاء الراشدين وعدالتهم في قيادة الأمة.

وإذا كان هنالك ما يؤخذ على الدولة الأموية فهو يتعلق ببدعة سب المناوئين لهم على المنابر، ولو أنهم لم يسمحوا بتلك السياسة، وأعلنوا في الوقت نفسه البراءة من قتلة علي رضي الله عنه، وأذاعوا بين الناس بأن قتالهم له كان من أجل حمله على إقامة الحد على قتلة عثمان ﷺ، وعندما تباطأ في المطالبة بدمه، والقصاص من القتلة، ومحاسبة المتمردين، رأوا أنفسهم أولى بذلك؛ لما تربطهم به من صلة رحم ومسؤولية، ولم يكن لهم هدف آخر غيره، أو على الأقل لم يعلنوا عن عدائهم السافر لعلي ﷺ، ولأنصاره، ولم يجيزوا لعنه على المنابر، تلك البدعة التي استمرت حتى أماتها الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز.

لو أنهم لم يسمحوا لأنفسهم الانتقاص من مكانة علي ﷺ لما اتسعت هوة الخلاف بين المسلمين، وربما لم تشهد الأمـة الانقسام إلى شيعة وأهل سنة على الأقل.

وبعيداً عن أي استنتاجات أخرى يمكن أن تعد تلك البدعة غطاء أتاح للحركة الباطنية، ولأهل الأهواء ممن ادعوا أنهم من أنصار علي ﷺ ومؤيديه، استغلال تلك العواطف الملتهبة حباً لآل البيت، لبث أفكارٍ مستمدة من مرجعيات فلسفية، وعقائد قديمة كانت سبباً في بناء الفكر الباطني، وتمهيداً

لنشأة الحركات الباطنية تدريجيا، والظهور فيما بعد بمظهر القوة، بعد أن قويت شوكتها.

الصراع من أجل السلطة

إن المتتبع للأحداث المتكررة عبر التاريخ يصعب عليه أن يعد الصراع من أجل السلطة وما يترتب على ذلك في بعض الأحيان من حوادث القتل سبباً وجيهاً لنشأة الفرق، أو تمهيداً لها؛ لما تتطلبه مثل هذه الأمور من مناهج فكرية تدعم أسباب الخلاف، وترسخ جذوره، فالخلاف بسبب تأييد أشخاص دون غيرهم، أو القتال من أجلهم، أو بسببهم قد ينتهي بموت الشخص نفسه، أو بتخلي أصحابه عنه، أو بتنازله، ثم سرعان ما يلتئم شمل الأمة. ولنا في ذلك نظير مماثل في اجتماع كلمة المسلمين على بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وتجاوز الخلاف الذي نشب بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعده، إذ ما إن استمع المسلمون إلى كلمة بشير بن سعد، وهو يدعو الأنصار إلي عدم منازعة الأمر أهله[1]، حتى تقاطر الناس على أبي بكر ﷺ يبايعونه متخلين عن سعد بن عبادة الذي طلب الإمامة لنفسه، وكذلك الأمر بعد مقتل عمر بن الخطاب ﷺ الذي أجمع فيه الصحابة على اختيار عثمان بن عفان من بين الستة المرشحين للخلافة رضي الله عنهم، وبانتهاء الخلاف أيضاً بعد مقتل عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما (سنة 73 هـ)، ولا يوجد تفسير لذلك سوى خلو معسكره من أهل البدع، ومثيري الفتن.

ولذا فإن مقتل عثمان رضي الله عنه لم يكن حدثاً عابراً كغيره من الحوادث المماثلة لاستغلاله من طرف من خططوا له، وقاموا بزرع بذور الفتن، وفتح باب

(1) ومما ورد عنه في ذلك قوله: يا معشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا، وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا فما ينبغي أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً، فإن الله ولي المنة علينا بذلك، ألا إن محمداً صلى الله عليه وسلم من قريش، وقومه أحق به وأولى. وأيم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدا فاتقوا الله، ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم، تاريخ الطبري 3/ 209.

القتال بين كبار الصحابة أنفسهم على الرغم من التحذير الشديد الذي وجهه النبي ﷺ لهذه الأمة: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[1].

ولذا يمكن أن تعد تلك الدماء الزكية التي أريقت في تلك الحروب الطاحنة بين كبار الصحابة تمهيداً لنشأة الفرق بما أثارته في حد ذاتها من مسائل جدلية، وقضايا فكرية تباينت بسببها الأحكام اعتدالاً وتطرفاً؛ ومنها قضية الإيمان والإمامة اللتان كانتا بداية لوجهات نظر متباينة.

العامل الاقتصادي:

هنالك من اعتمد العامـل الاقتصـادي كأساس لنشأة الفـرق، ومن هؤلاء «فان فلوتين» الذي عزا نشأة فرقة الجهمية بالذات إلى هذا العامل لندائها حسب زعمه بمبدأ المساواة، ومع الاعتراف بما لهذا العامل من تأثير في إذكاء روح الفتنة؛ فإنه يصعب أن يكون تفسيراً مقبولاً لنشأة الفرق في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية.

وحتى إذا صح أن الدولة الأموية كانت تلجأ أحياناً إلى قطع المعونـات عن بعض القبائل، وتمنح أخرى؛ فهو إجراء طبيعـي لدعم الأنصـار، وحرمان المتمردين، ومع ذلك لم يقل أحد بأن العامل الاقتصادي كان سبباً في نشأة الأحزاب على غرار ما يشهده العالم اليوم من نظريات، وأن عمر بن عبد العزيز نفسه وهو من بني أمية، لما وصل إلى الحكم رفع شعار المساواة، فأخمد بذلك كل صوت لا ينسجم مع هذا الاتجاه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين أمر واليه على العراق عبد الحميد بن عبد الرحمن ألاَّ يقاتل الخوارج الذين خرجوا في عهده بقيادة شوذب، ما لم يسفكوا دما، أو يبدأوا بقتال، وجرت بينهما مراسلات كان من نتائجها أن أرسل شوذب إلى عمر رجلين من أتباعه لمناظرته،

---

(1) حديث متفق عليه، البخاري، ط 1/ 6 حديث رقم 121، ومسلم، ط 1/ 82 رقم 66، ومسند الإمام أحمد1، / 402 حديث رقم 3815

ومع ما كان بينهما من خلاف في الفكر، فقد استطاع عمر أن يقنعهما بحججه[1]. ولو امتد به الأجل لاستطاع أن يقضي على معظم حركات التمرد، ويزيل أسباب الخلاف بين الأحزاب الكبرى،ويجعل منهم صفا واحدا، أو على الأقل يضعف من حدة الخلاف، ويقلل من آثاره، وتبعاً لذلك فإن ما بنى عليه (فان فلوتن) استنتاجه يعد افتراضاً غير صحيح.

ولا يعني رفض تأثير هذه الفكرة في نشأة الفرق أن المسلمين لا يمتلكون رؤية اقتصادية، كما قد يفهم البعض؛ وإنما يستعبد أن يكون للعامل الاقتصادي دور فيما شهده المسلمون في تلك الأحداث من انقسامات.

وأما عن مبدأ المساواة الذي نادت به الجهمية إذا صحت نسبة هذه الفكرة إليها فهو مبدأ إسلامي عام، لا تختص به فرقة دون غيرها.

الثقافة الوافدة:

تؤكد الوثائق التاريخية أن الفلسفة اليونانية تسرب الشيء الكثير منها إلى كل من مصر والعراق وأطراف البلاد الفارسية قبل ظهور الإسلام، وكانت لها مدارس في كل من الرها ونصيبين وحران وجنديسابور وغيرها من مدارسهم، وبعد انتشار الفتوحات الإسلامية، وخضوع تلك البلدان لإرادة دولة واحدة، عاد الاهتمام بهذا الفكر في عهد الدولة الأموية على يد حكيم آل مروان خالد بن يزيد بن معاوية (ت 85 هـ) الذي يقال: هو أول من دون اسمه في تاريخ من قاموا بترجمة العلوم، ثم تواصل هذا النشاط في عهد الدولة العباسية الذي ترجمت فيه العلوم من مختلف اللغات إلى اللسان العربي، وقد ظهر الاهتمام بذلك مبكراً على يد أبي جعفر المنصور (ت 158هـ)،ثم سار على نهجه هارون الرشيد الذي قيل: إنه عثر في عهده على كنز ثمين من كتب اليونان في المدائن الرومية «أنقرة وعمورية» فأمر بترجمتها ثم جاء المأمون

---

(1) تاريخ خلافة بني أمية، مصدر سابق، ص 296.

(ت281هـ) ففاق الجميع في الاهتمام بترجمة تلك العلوم، والعزم على إخراجها إلى حيز الوجود، وساعده على مواصلة ذلك النشاط انتصاره على ملك الروم (تيوفيل)، وكان قد علم أن الرومان عندما استولوا على اليونان آلت إليهم مخطوطات كثيرة في الفلسفة والعلوم والآداب؛ ولكنهم لم يستفيدوا منها وألقوا بها في سراديب، وظلت تقبع هناك إلى أن طلب المأمون من ثيوفيل أن يمدّه بتلك المخطوطات بدل الغرامة التي كان قد فرضها عليه؛ فقبل ثيوفيل بذلك وعده كسبا كبيرا ؛ وأما المأمون فعد ذلك نعمة عظيمة عليه؛ فأسس لذلك مكتبة عظيمة أطلق عليها دار الحكمة، واختار لمهمة ترجمة تلك العلوم من يجمع بين لغتين وأكثر، فقاموا بترجمتها[1]، ونشرها. وكان أغلب من أسندت إليهم مهمة الترجمة جماعة من السريان المسيحيين؛ ولسبب أو لآخر لجأ المترجمون إلى تقديم الفلسفة اليونانية تحت راية إسلامية،وغلفوا بعض نصوصها في ثياب إسلامية؛ وربما يرجع السبب في ذلك إلى اعتقاد المترجمين إذا ما قدموا الفكر اليوناني كما هو سيقابل بالرفض والانكار، من ناحية، وقد لا يأمن المترجمون على أنفسهم ما قد يتعرضون له من خطر من ناحية أخرى؛ ولذا آثروا أن يختاروا طريقا وسطا حتى يضمنوا بذلك انتقالها إلى المجتمع الإسلامي، ومن ثم معرفتها[2]، وربما التأثر بما ورد فيها، وقد بدا ذلك واضحا في فلسفة كل من ابن سينا والفارابي.

ويمكن القول بأن ترجمة تلك العلوم إلى جانب عوامل أخرى قد كانت عاملا مساعدا لنشأة الفرق بما فتحته من آفاق جديدة أمام أهل الأهواء من سكان تلك المناطق، ومنهم من كان على علم بها، وتعزز دورهم بصورة أكبر؛ لأنهم وجدوا في تلك النظريات الفلسفية، والجدل الإغريقي السفسطائي، والعقائد

---

(1) ينظر تاريخ خلافة بني أمية مصدر سابق ص192، ودراسات في الحضارة الإسلامية د. أحمد شلبي ط 3 / 1966 مكتبة النهضة المصرية ص 254.

(2) علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدر عون، ط / 1977 م جامعة عين شمس، القاهرة ص 8 بتصرف.

الفارسية ضـالتهم المنشودة، وبخاصة بعد انتشارها، فلم يتركوا مجالاً للتلبيس على عقائد العامة، والتأثير على محدودي الثقافة والبسطاء من العامة إلا خاضـوا فيه.

وقد أعـانهم على ذلك أيضا إعجـاب الكثيرين بما لـدى تلك الشـعوب المفتوحة من رقي مادي، ولاشك أن التفوق المادي عادة ما يستهوي قلوب العامة، ويمتلك عليهم نفوسهم، وتضاعف ذلك التأثير بعد أن أجريت بعض الدراسات والشروح على تلك العلوم، فصار الناس أمامها أشتاتاً: «قوم يقبلونها ويجهلون ما فيها، وقوم يعرضونها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ما وافق دونما خالفه، وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل والنبوات من الكتاب والحكمة، وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد، والاضطراب مضموماً إلى ما حصل من التقصير والتفريط في معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة»[1].

ولا يستغرب إذا وجد صنف آخر ـ ممن ليست لديهم القدرة على النقد والتحليل، ودحض شبهات الخصوم وأقيسته ـ قد تأثر بتلك الثقافات الوافدة، وجعل عقله وعاء لها على الرغم من تناقضها مع الإسلام.

ويمكن أن يضاف إلى السابقين صنف آخر من المتدينين ممن كان يعتز بعقله ويغتر بذكائه؛ فركب نوعاً من المقاييس المنطقية الفاسـدة قبل إحكام المعـرفة بمقـدماته، فانتهى به الأمـر إلى نتائـج خاطئة، وهو يخالها صادقة، فاعتقدها دينا، ودعا الناس إليها جهلا ؛ فعمت به البلوى، وغوت بمكانته الخليفة[2].

وإلى جانب هؤلاء هنالك من جاء بأفكار ومعان لم يتوصل إليها غيره، فاكتسب بذلك مركزاً اجتماعياً جعله يتمادى في الإغراب في مسائل كثيرة كانت سبباً في إدخال نوع من التأويلات البعيدة في موضوعات العقيدة وغيرها.

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ابن تيمية 1/ 324.

(2) الإعلام بمناقب الإسلام، مصدر سابق 194 بتصرف

تأويل المتشابه:

لقد فتح القرآن الكريم أمام العقل البشري ميداناً فسيحاً في الكون والحياة لم يعهده من قبل، وساق آيات في المتشابه امتحانا لقوة إيمان المؤمن من غيره ألمح إليها في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

وقد تحيرت أمام فهم تلك الإشارات الكونية والمتشابه من الآيات القرآنية العقول، فذهبت مذاهب شتى بين من اقتصر على ظواهر الأمور، وبين من لجأ إلى تأويل النصوص بغية الوصول إلى الحقيقة، وامتنع آخرون عن الخوض فيها خشية الوقوع في الضلال مرددين في ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغۡ قُلُوبَنَا بَعۡدَ إِذۡ هَدَيۡتَنَا وَهَبۡ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحۡمَةًۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ﴾[2].

وزاد من تعميق روح البحث والجرأة في ولوج بعد المسائل شيوع الفكر الفلسفي والكلامي اللذين قادا إلى دراسة مسائل في المتشابه لم يكن في استطاعة العقل البشري أن يصل فيها إلى نتائج ثابتة، ومنها على سبيل المثال: مسألة الصفات، والاستواء على العرش، وقدرة العبد بجوار قدرة الله، والعلة الغائية، والجبر والاختيار، وغيرها من المسائل التي تباينت حولها وجهات النظر.

ولم يقتصر بحث تلك المسائل والخروج بآراء مضللة على الباطنية الذين وجدوا بحق ضالتم المنشودة في اسقاط ما لديهم من فكر ومرجعيات فلسفية قديمة، وأوهام على المتشابه من الآيات، وإنما تجاوز الأمر في ذلك إلي إلي ظهور طوائف كان من بينها رواد في التأويل المنقطع كابن الراوندي من فرقة المعتزلة، والجهم بن صفوان من فرقة المشبهة[3] وغيرهم كما سيتضح عند دراسة الفرق.

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 7.

(2) سورة آل عمران، الآية: 7.

(3) ينظر في ذلك في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ص 13. 14.

ولاية أمر المسلمين:

يجمع ذوو العقول الراجحة والفطر السليمة من مختلف الأمم والشعوب على أهمية منصب ولاية الأمر، وضرورة وجوده، والتأكيد على اختيار من ينوب الأمة في شغله لجمع شملها، وتوحيد سياستها، وتحقيق أهدافها، والتنسيق بين إداراتها في الدفاع والتعليم والأمن والتنمية والقضاء، وتطبيق نظمها التشريعية، والمحافظة على كيانها في ظل عالم متعدد الانتماءات.

وقد سبق أن عمل النبي ﷺ على ترسيخ هذا المفهوم منذ البداية في قلوب من التفوا من حوله، وآمنوا برسالة الإسلام الخالدة، فكان مثالا حيا تجسد في سلوكه وسيرته الدين المكتوب بالكلمات في واقع عملي، وسياسة حكيمة، ونظرة ثاقبة تجلت في براعة نآذرة، وقدرة فائقة في إدارة شؤون تلك الدولة الفتية، وتدبير أمورها، وعقد الأحلاف والمعاهدات مع غيرها، ومواجهة كافة التحديات بصبر وأناة. فكان بحق مثالاً يحتذى، ونوراً يستضاء به في إقامة نظام يسوده العدل والإنصاف عز نظيره في تاريخ البشرية كلها.

وقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم وهم النخبة التي التفت حول النبي ﷺ، وآمنت برسالته أهمية منصب ولاية الأمر، فلم يكن من بينهم من كان يقلل من شأنه، أو يعترض على ضرورته، فسعوا جادين فور وفاته ﷺ لشغله، وتسابقوا إلى سقيفة بني ساعدة لسد ذلك الفراغ الخطير، والفقد الكبير بتولية من ينوبهم في إدارته؛ ليحفظ بذلك بيضة الإسلام، ويعمل على تطبيق الشريعة، وينشر العدل والأمن، ويضرب على أيدي العابثين والمفسدين في الأرض، ويرسي قواعد الحوار مع المغرر بهم لإعادتهم إلى صفوف الأمة.

ولم يكن غريباً على أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي وقع اختيارهم عليه، أن يسوس الأمة سياسية عادلة، ويشق بها طريقها إلى الكمال، ويسلك بها منهجاً فريداً من نوعه. بل لو وقع اختيارهم على غيره من الصحابة الأجلاء لما كان أداؤه يقل بكثير عن أداء أبي بكر رضي الله عن الجميع.

فالصحابة رضي الله عنهم قد تربوا في مدرسة رسول الله ﷺ وخبروا حكمته، وأحصوا كل كبيرة وصغيرة من وقائع تعامله، واطلعوا على كيفية معالجته لما يعرض عليه من قضايا، ووقفوا على طريقة إعداده للسرايا والجيوش، وتوزيع الأموال على مستحقيها، وإنشاء نظام الحسبة ومراقبة السوق لمنع الاحتكار والغش في البيع، وفتح باب التعليم، وتعيين الولاة وإرسال الدعاة، واختيار نخبة من الكتبة لتدوين الوحي، والمراسلات، وتدوين بعض الوثائق، وأنصبة الزكاة، وإعداد مترجمين لتبليغ دعوة الحق؛ كل ذلك قد وعاه الصحابة، وانتقش في صدورهم، ولم يعد خافياً على أحد أهمية هذا المنصب، وما يتطلبه من جهد وحكمة في إدارته تحت أي اسم من الأسماء كما سيتضح فيما بعد.

إنه مطلب ديني نقلاً وعقلاً، ولا أحد يمكن أن يتشكك في أهميته، ولكن المشكلة تكمن في تباين وجهات النظر واختلافها تطرفاً واعتدالاً بالنسبة لمن يتولى هذا المنصب، وهي المشكلة الأعمق في تاريخ أمتنا الإسلامية، وإن أول من وقع في هذه المعضلة الخوارج الذين نظروا إلى من تختاره الأمة لولاية أمر المسلمين نظرتهم إلى المنصب نفسه، فكفروا علياً ﷺ لمجرد قبوله بمبدأ التحكيم، لاعتقادهم بأنه شك في إمامته، وطالبوه بإعلان التوبة، ولم يدركوا بسبب ما وقعوا فيه من وهم أنه تفويض من الأمة، أو عقد أو توكيل لشغل هذا المنصب، وعليه فمن وقع عليه الاختيار، له أن يمضي فيه، أو يستقيل مختارا من غير أن تكون في كلتا الحالتين علاقة بكفر أو إيمان.

وهذا الرأي يشبه إلى حد بعيد ما سرى إلى المسيحية من وهم في مسألة الزواج والطلاق، فهم يحرمون الطلاق بحجة أنه «لا يصح أن يفرق الإنسان ما جمعه الله»[1] متناسين أن الذي قام بالجمع هو الإنسان، ويمكن أن يقوم بضد الفعل نفسه.

---

(1) ينظر إنجيل متى، ص 19: 6-7.

والخوارج هم أيضا ألبسوا من يلي أمر المسلمين ثوب الدين، كما يبدوا ذلك من حكمهم بتكفير علي ﷺ، من غير أن يأخذوا برأيه وهو المعني بالأمر في هذه القضية، وفي غيرها من قضايا الدين، ثم إن تنازل الحسن ﷺ عن الخلافة مختارا أو تحت أي ظرف آخر يعد حجة قاطعة على فساد تصوراتهم للحكم في هذه القضية، ولو كان الأمر بتلك الخطورة، ما كان له أن يتنازل ولو ركب في ذلك كل ذلول وصعب.

وقد روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان يقول في أخريات أيامه: ملوني ومللتهم، ولعله لو امتد به الأجل لتنازل مختاراً، أو لوضع فترة زمنية محددة لمن يتولى هذا المنصب، ولو فعل ذلك لجنب الأمة الكثير من المتاعب.

ثم إنّ هنالك من تطرف من الإباضية في قضية ولاية أمر المسلمين، فأفتى بقتل من يرفض تولي هذا المنصب[1] إذا لم يتوفر غيره بحجة أن الحدود لا تقام إلا بالأئمة. (وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ وهي حجة واهية عقلاً ونقلاً، إذ كيف يمكن أن يجيزوا قتل علماء الأمة، إذا أحجموا عن تولي هذا المنصب، وآثروا أن يكونوا من أهل الشورى، إنه لمدخل سافر لسفك الدماء ما لم يكن الخبر قد دس عليهم، أو كان صدوره ممن لا يعتد برأيه.

وحكمت البيهسية وهي من الفرق التي انشقت عن الإباضية بكفر الرعية، إذا كفر الإمام[2] وهي أراء تبدو في غاية التهافت والضعف، والخروج في تأويلهم عن النص الديني الذي يدعونه

وقد سبق أن عرض هذا الأمر على علي بن أبي طالب ﷺ، فلم يقبل في

(1) آراء الخوارج الكلامية . الموجز لأبي عمار الكافي . د . عمار الطالبي، ط 1 / 1978، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر الجزائر 2/ 235

(2) في مذاهب الإسلاميين، د. عامر النجار، ص 120 بتصرف.

أول الأمر مفضلاً أن يكون وزيرا من أن يكون أميراً، وعندما ألحوا عليه قال: إنما أنا كأحدكم إلا أني أسمعكم وأطوعكم لمن تولونه أمركم[1].

والحديث الشريف صريح في تحريم دم المسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنا بعد إحصان، أو قتل نفس بغير حق[2].

ولا يجد المرء تفسيراً لما صدر عن أمثال هؤلاء من تجاوزات سوى قلة زادهم المعرفي، وإسقاطهم لمرجعيات دينية وفلسفية قديمة لا تمت إلى حقائق الدين الإسلامي بصلة، فضلاً عن ذلك ما الذي ستجنيه الأمة من قتل من لا يرى نفسه أهلاً لتولي أمر المسلمين؟ أولم يكن يأنس في نفسه القدرة على إدارة مؤسسات الدولة؛ وهو أعلم بمدى قدراته من غيره؟، وحتى اذا كان من عرضت عليه الخلافة كان أعلم من غيره، فإن بقاءه حيا سيكون عونا ومستشارا لمن يتولى أمر المسلمين، كما كان علي ﷺ مستشارا لمن تولوا الخلافة قبله.

ثم سرعان ما دخلت قضية ولاية أمر المسلمين منعرجا آخر عند بعض الشيعة الإمامية فقصروا أولاً الإمامة على أبناء علي من الحسين رضي الله عنهم، ثم تقدموا بها خطوة أخرى فأضفوا عليها من الصفات ما جعلها تقترب من مقام النبوة، وبخاصة في مسألة العصمة بالذات، ولم يتوقف الأمر عند تلك الحدود، وإنما تخطت الإمامة في مراحل لاحقة عند الباطنية كل المقاييس المعهودة في تاريخ البشرية بأكمله، ودخلت مرحلة جديدة تجاوزت فيه تصورات بعض المذاهب المسيحية التي لم تجرؤ أن تخلع على الله صفة البشرية وتنزل به إلى الأرض، وأن كل مزاعمها قد انحصرت في المسيح الذي اتخذت منه أبناء لله، وهبطت به إلى الأرض؛ ليخلص البشرية من الخطيئة، أما الباطنية فقد جسدت الله في صورة بشرية تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً، وادعت نزوله إلى الأرض،

---

(1) تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، مصدر سابق 3 / 201.

(2) سنن أبي داود، كتاب الديات. باب الإمام يأمر بالعفو. الحديث رقم 4502 المجلد الثاني. الجزء الرابع «الحديث لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث. . .».

ونسبوا إليه نوعاً من الممارسات يندي لها جبين الإنسانية حياء، كما سيتضح فيما بعد.

تلك كانت إحدى العقبات التي مثلث دوراً خطيراً في تاريخ الأمة الإسلامية، وجلبت الكثير من المتاعب، ولو لم يتصدى لها جمهور المسلمين من علماء ومفكرين لكان لها شأن آخر في عقيدة هذه الأمة، وحتى تكون الصورة أكثر وضوحاً لا مندوحة من الحديث عن الخلافة والإمامة في تاريخ هذه الأمة.

الخلافة والإمامة بين النظرية والتطبيق:

قد لا يجد الباحث صعوبة تذكر في البحث عن معاني الألفاظ لغة على الرغم من ثراء بعض الألفاظ وتشعبها وتناولها لمعان قد تصل إلى حد التناقض، بالقدر الذي نشهده في بحث بعضها الآخر، ويرجع ذلك إلى تباين وجهات نظر المفكرين في دلالات مفردات بعينها من حيث تفاعل بعضها مع حركة التاريخ المعروف عادة بطابع التغير القائم على علاقة تبادلية، وتناغم مستمر مع دلالات بعينها، أو اختلافه معها؛ وذلك بحسب ما تمليه حركة العلوم من تطور وازدهار.

وتجنباً للإطالة في بحث هذه المشكلة، فإن لفظ الخلافة كان يمكن أن يكون كغيره من المفردات، ولكنه منذ أن أصبح وثيق الصلة بالنظرية السياسية عند المسلمين، أصبح يتضمن معان بعضها يعد من الترادف، كما يبدوا من لفظ الإمارة والسلطان والإمامة والحكم، وبعضها الآخر أسقط عليه بعض المفكلرين مفاهيم ومصطلحات غريبة، وحملوه أكثر مما يحتمل، وتوقف البعض الآخر عند دلالة معينة، ورفضوا أيّ دلالة أخرى وإن بدت وجيهة.

وقبل أي محاولة في إيراد المعني الاصطلاحي وضبطه، فإن لفظ الخلافة قد ورد في القرآن الكريم، وتكرر ثماني مرات في أكثر من موضع من سوره بتراكيب متعددة: «خليفة وخلائف وخلفاء»، بما يفيد معنى المسؤولية، وهو ما

جعله يخضع لكثير من التفسيرات قبل أن يتحول إلى المعنى الاصطلاحي، ويصبح ذا صلة وثيقة بالنظرية السياسية عند المفكرين، سواء أكانت تلك المسؤولية عامة بالنسبة للبشر جميعاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، أم في خطابه لجيل من الناس ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[2]، أم في خطاب خاص كما في قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾[3].

ويتداخل لفظ الإمامة مع لفظ الخلافة في تحميل الإنسان جزءا من المسؤولية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4] وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[5].

وبعيداً عن أي سرد تاريخي، أو استعراض لما ورد في هذه القضية من أحاديث شريفة، وبيان ما داخل بعضها من تدليس ووضع، فقد نظر كل من أهل السنة والشيعة إلى الإمامة والخلافة برؤى مختلفة، وإن اتفقا في المسؤولية الملقاة على عاتق من يتولى هذا المنصب، ويبدوا الترادف أكثر وضوحاً في تعريفات أهل السنة، ومن ذلك قولهم: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدولة. وقولهم: هي تفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً»[6] وقولهم: هي

---

(1) سورة البقرة، الآية: 30.
(2) سورة يونس، الآية: 14.
(3) سورة ص، الآية: 26.
(4) سورة البقرة، الآية: 124.
(5) سورة السجدة، الآية: 24.
(6) فقه الأحكام السلطانية، عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، ط 2 / 2001، ص 165، نقلا عن الأحكام السلطانية الماوردي، ط / دار الكتب العلمية، بيروت ص5، وتسهيل النظر ص 4.

«خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»[1].

أما غالبية الشيعة الإمامية فهم يرون أن الإمامة رئاسة في الدين والدنيا كذلك، ولكنهم ينفردون في ضوء هذه الرؤية بأنها: «تقوم على أساس استمرار الهدي الإلهي من خلال الأئمة المعصومين والخلافة الوراثية . . في أيدي أهل بيت الرسول»[2] وهي في النهاية منصب إلهي يختاره الله تعالى بسابق علمه، ويأمر النبي ﷺ بأن يدل الأمة عليه، ويأمرهم باتباعه[3]. والسؤال لماذا لم يسبق ظهور أئمة وأوصياء بالنسبة للأنبياء السابقين، وانفرد بهذه الخصوصية النبي محمد ﷺ؟

وقد أصاب الفيلسوف الشيعي مرتضى المطهري عين الحقيقة حين «اعتبر الرئاسة أمراً اعتبارياً في عالم الواقع، وأن الشخص هو نفسه الذي اختير لهذا المنصب لم يتغير عما كان عليه من قبل، وإنما يظل اختياره بحكم المصلحة»[4].

ونظراً لتباين الآراء بين الفريقين: فإن أهل السنة يفضلون إطلاق لفظ الخلفاء، بينما يفضل الشيعة الإمامية إطلاق لفظ الأئمة على قادة الأمة، ومن ثم فإن الخلفاء الثلاثة بحسب هذا التصور كانوا خلفاء فقط، بينما جمع الخليفة الرابع بين الخلافة والإمامة؛ لاعتقادهم أن الإمامة تتضمن معنى روحياً لا يوجد في لفظ الخليفة.

وأياً كانت تلك التعريفات فهي توحي بأنها تستقي سندها إلى حد كبير من

---

(1) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، طبعة عالم الكتب، بيروت ص 395

(2) النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، د. منظور الدين أحمد، ترجمة: د. عبد الجواد خلف، ود. عبد المعطي أمين قلعجي، ط 1 / 1988، سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي باكستان ص46.

(3) في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق 161.

(4) الفطرة، الأستاذ مرتضى المطهري/ ترجمة جعفر صادق الخليلي. ط2/ 1992 مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، ص117 بتصرف.

واقع تاريخي عرفته البشرية خلال مسيرتها الطويلة قبل الإسلام، ؛ أي منذ «كان الحكام الطغاة يعدون أنفسهم آلهة كما في عـهد الفراعنة، أو وكلاء للآلهة كما هو الحال عند السومريين، أو أحراراً مقدسين من حقهم استعباد غيرهم كما كان لدى اليونانيين[1]؛ ويبدو ذلك واضحا في إدخال لفظ التفويض الذي كان يحكم بموجبه أباطرة الروم، ثم إن تقييد الخلافة بخلافة النبوة يتجاوز الحقيقة بكثير، وحتى إذا وجدت أحاديث تتحدث عن هذا المعنى؛ فهي في جملتها محل نظر من بعض الباحثين الذين يرون أنها تعكس المناخ السياسي الذي ساد في مراحـل لاحقة.

وتزداد المشكلة تعقيدا في نظر غالبية الشيعة إلى الإمامة التي تخطوا بها المقاييس البشرية بصريح القرآن الكريم نفسه الذي لم ترد فيه مثل هذه الإطلاقات بالمعنى السياسي، ثم إن علياً رضي الله عنه الذي خلعوا عليه صفة الإمامة، قد شارك في مرحلة التأسيس المبكرة، ولم يصف نفسه، ولا أحد أبنائه بشيء من ذلك: بل إن لفظي الإمامة أو الخلافة لم يستقر عليهما الرأي في العهد الأول، ولا أدل على ذلك من «أن الأنصار اجتمعوا في السقيفة يوم وفاته ﷺ ليبايعوا سعد بن عبادة، فبلغ ذلك أبابكر فأتاهم ومعه عمر وأبو عبيدة بن الجراح فقال: ما هذا؟. فقالوا منا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر: منا الأمراء ومنكم الوزراء»[2]. ثم أن عمر ﷺ كـان يدعى بأمير المؤمنين. ولو أنهم اختاروا لفظا آخر لمواجهة تلك المرحلة الطارئة لكان تأثيره في النفوس بالدرجة نفسها، وهذا يدعوا إلى الاعتراف بأن الخلافة لم تكن سوى وسيلة لتنظيم شؤون الحياة وفق نظام كوني وأخلاقي وعقدي معين، لكن الخلافة في حد ذاتها ليست هي المبدأ، وإنما جاءت نيجة لإجماع الصحابة بما يوافق العصر الذي كانوا يعيشون فيه، وهذا يتيح للأ مة الإسلامية في العصر الحاضر أن تجمع هي الأخرى على

---

(1) فقه الأحكام السلطانية، مصدر سابق ص 245.

(2) تاريخ الرسل والملوك، ابن جرير الطبري، جـ 3 / 202

الوسيلة التي تراها مناسبة؛ لتحقيق المبدأ الأخلاقي الذي يضمن بناء النسق الاجتماعي الذي تدور حوله الحياة البشرية؛ ويتفيأ المسلمون وغيرهم في ظله العدل، وينعموا بالحرية والمساواة.[1].

ومهما قيل عما جرى في تلك المرحلة التي كانت تعتمدفيه الخلافة أسلوب المشافهة، ولم تواكبه دراسات فكرية سياسية تشرح ركائز ذلك النظام، وتوضح منطلقاته ووسائله وأدواته وطريقة حلوله للقضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من ناحية، ولم يعط ذلك النظام من ناحية أخرى فرصة التطور والاكتمال في بناء المؤسسات الشورية على أساس المشاركة الشعبية قراراً وتنفيذاً ومرقبة[2]. فإنها إذا درست بعمق فهي كفيلة بأن يستنبط منها تجربة رائدة لجمع كلمة المسلمين على رؤية مشتركة، أو على الأقل لنبذ كل نظرية أو فكر دخيل ظهر بعد ذلك.

وأياً كان الأمر فإنه لا أحد ينكر أثر العوامل الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية في إذكاء جذوه النزاع، ولكنه يصعب عدها سبباً وجيهاً لرسوخ الخلاف عبر الأجيال، أو لنشأة الفرق، ولا أدلّ على ذلك من أن النزاع الذي كان بين علي ومعاوية، كاد أن ينتهي إلى وفاق، بعد تنازل الحسن عن الخلافة لصالح معاوية لو أحسن معاوية ومعظم من جاء بعده من أمراء الدولة الأموية إدارة الصراع، وتوجيه الوقائع والأحداث لصالحهم، فلم ينتقصوا من مكانة علي ﷺ، ويتخذوه غرضاً عبر وسائلهم.

ويمكن القول بأن ما جد من خلاف فهو يعود إلى الأخذ بنظريات وأساليب جديدة مستمدة من ثقافات مرجعيات فلسفية ودينية قديمة، كانت سبباً في تشكيل تيارات فكرية، وظهور فرق متصارعة كما سيتضح فيما بعد.

---

(1) ينظر في ذلك النظريات السياسية الإسلامية مصدر سابق ن ص 228. ومما ورد عنه في ذلك قوله: إن الشورى تعد مفهوما قرآنيا هاما لإعادة صياغة نظرية إسلامية سياسية على أساس المشاركة الشعبية.

(2) فقه الأحكام السلطانية مصدر سابق ص 228. بتصرف.

تأثير المعتقدات الزرادشتية

لقد فتح سقوط فارس على يد المسلمين في عهد عمر بن الخطاب ﷺ بابا جديداً من التحدي والمواجهة، مع أمة لها تاريخها وأمجادها العريقة في المدينة، وفكرها الديني المستمد من الزرادشتية[1]، وما تفرع عنها من مانويه، ومثنوية، ومزدكية، وغيرها من النحل التي كانت تمثل معتقدات شعب بأكمله، وما تقوم عليه تلك المعتقدات من معابد، وما تتضمنه من طقوس معقدة؛ ومنها معابد النار التي كان يلازمها كهنة يسهرون على إيقادها تقديساً لما يحل بها من أرواح يخشون مغادرتها إذا خبا لهيبها، وما تفرضه تلك المعتقدات من نظم سياسية، واجتماعية كان يحظى فيها الملك بهالة من التقديس والتعظيم لا يدانيه فيها بقية البشر، ويخضع فيها المجتمع في توزيع فئاته إلى طبقات يتحدد فيها مركز الإنسان بما يمنحه له نسبه، فلا يجوز لمن أبطأ به نسبه أن يستشرف إلى ما فوقه، وليس لأحد من العامة أن يزاحم غيره من الأمراء، أو النبلاء في شراء عقار أو غيره[2].

وإلى جانب كل ذلك فقد ظهرت لديهم دراسات للمانوية[3] «في الفكر الديني أوغلت في تأويل «الأوستا» الكتاب المعتمد في الزرادشتية إيغالاً بالغاً في التحريف والتدليس والتلبيس، متجاوزة بذلك ما توحي به دلالات الألفاظ تجاوزاً مطلقاً، لم تعد فيه اللغة جسر تواصل مع الفكر، وإنما أصبحت عبارة

---

(1) تنسب هذه الديانة إلى زرادشت الذي يقال إنه ولد عام 660 ق.م بأذربيجان إحدى مقاطعات إيران ومات قتيلاً سنة 583ق.م أثناء غارة الطورانيين على بلاد إيران ويرجح الباحثون أنه دعا إلى ديانة التوحيد ثم حرفت دعوته، كما حرفت دعوة المسيح ﷺ من قبل.

(2) ينظر: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي ط 6/ 1965، دار الكتاب العربي، بيروت ص41.

(3) تنسب إلى ماني بن فاتك الذي قيل إنه ولد (سنة 251 أو 216م) في العهد الساساني من أصل فارسي وبعد أن شب ودرس ديانات أهل زمانه ثم عمل بما أوتي من ذكاء بالمواءمة بين مذهبه، وبين الآراء والمصطلحات الدينية عند مختلف الأمم؛ فجاءت عقيدته تجمع بين المجوسية واليهودية والمسيحية وغيرها من الوثنيات، ينظر في ذلك إيران في عهد الساسانيين أرتر كريستنسن / ترجمة د. يحي الخشاب ط / دت دار النهضة العربية بيروت. ص 169. الفصل الرابع ماني ومذهبه.

عن أشلاء ممزقة لا غناء فيها، وانتصب بدلاً من ذلك تأويـل منقطع»[1] مستمد من أساطيـر خرافيـة قديمة تحكي صور أشباح وأوهام ورموز أبدع الخيال في تركيب عناصرها، وإبراز مكوناتها. «ولا يخفى ما كانوا يعتقدونه من صحة ما تنسبه الأسطورة إلى الضحاك الذي يقبع بأحد جبال قم، ولا يزال في نظرهم يحيا مقيداً»[2]. فضلا عن «أن فكرة المخلص السماوي تبدو واضحة . . . في الفكر الإيراني بمراحله المختلفة[3]

كمـا توجد إلى جانب تلك الدراسـات والأساطير «نزعـة أخرى فلسفية عرفانية «غنوصية» دينية يدعي المسارون بها، أنها وليدة وحي فوري نهائي، تتيح لمن يمتلكها معرفة بديهية كلية سامية، تمكنهم من حل جميع المشاكل المتعلقة بالله، والإنسان والعالم، وتضعهم في مرتبة أرقى من أن تسرى عليهم القوانين الأخلاقية التي تواضع عليها العالم السفلي، بل هي في نظرهم معرفة مخلّصة للنفس من سيطرة المادة؛ وهي أفضل من الإيمان والأعمال»[4]، وربما هذا ما جرأ المزدكية[5]، أن تطرح في ضوء هذه النزعة مشروعها في التحلل الكامل من جميع القيود الأخلاقية، وتنادي بالشيوع في المال والأرض والنساء، حتى أن أتباعها كانوا يقتحمون البيوت، ويغالبون الرجال على نسائهم، وقد عقب أ د المهدي امبيرش على هذا السلوك فذكر «أن الشيوعية التي نادى بها مزدك ينبغي أن تفهم قياسا بعصره، وهو محق في ذلك مادامت القوانين والشرائع الإيرانية تبيح أن يتنازل إنسان عن زوجته إلى إنسان آخر، كما أن الأوضاع الاجتماعية للمرأة في المجتمع الإيراني لا تخرج عن النطاق الذي نادى به. فالمرأة متاع هناك ولم يزد مزدك على أن أعطى المـرأة وهما بالحرية، لتخـرج من حضن

---

(1) ينظر الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي، تأليف مجموعة من الباحثين ط 1/ 1993، وزارة الشؤون الدينية، تونس ص 18.

(2) ينظر في ذلك إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، 2/ 365.

(3) المصدر السابق، 2 / 432.

(4) معجم الحضارات السامية، هنري س عبودي، ط2/ 1991، جروس برس، طرابلسلبنان ص638.

(5) مزدك أو مزدق فارسي معاصر للملك الساساني قباذ الأول (489531م).

الذكر الذي كانت مرغمة عليه، لتعود إليه تحت وهم الاختيار والحرية[1] يضاف إلى ذلك ما كان تجيزه الزرادشتية من إباحة المحرمات النسبية التي تواضع على حرمتها ومقتها ذوو الفطر السليمة، وأهالي الأقاليم المعتدلة، وقد ظهرت في تاريخ العهد الساساني أمثلة كثيرة للزواج من المحارم.

وإلي جانب تلك النحل المنحطة، والفلسفات المتهافتة التي كان يعج بها المجتمع الفارسي، تحتل الزروانية هي الأخرى مكانها في الفكر «وإن لم تتضمن طقوسا منفصلة عن الزرادشتية، أو ديانة مستقلة، بل كانت حركة ضالة داخل الزرادشتية، حتى أن أتباعها كانوا يجاهرون بالإلحاد وينسبون كل شيء إلى الطبيعة في عهد (يزد جرد الثاني) (438-457 م) أحد ملوك الدولة الساسانية»[2].

تلك هي طبيعة المجتمع الفارسي الذي كان يعج بالعقائد المختلفة في تصوراتها وأبعادها في الفكر والسلوك، وتتوزعه فلسفات متباينة في نظرتها للوجود والإنسان، وتسوده نظم طبقية كهنوتية بالغة التعقيد، وتحكمه تصورات مذهبية متحجرة، تنافح عن ذاتها ما أمكنها الدفاع مستخدمة في ذلك شتى الوسائل في مواجهة أي هجوم خارجي أيا كان مصدره، ناهيك بالإسلام الذي سفه أحلامهم وعقائدهم، وحرم الكهنة مما كانوا يظفرون به من مزايا قروناً متطاولة من الزمن، وحّطم الإقطاع والعرش وألغى الطبقية، فجعل الناس سواسية كأسنان المشط، فأصبح بذلك من كان ينظر إليه السادة بالأمس القريب بأنه من معدن خسيس، أصبح يتساوى معهم مكانة ورتبة، بل أصبح من أسلم من العامة أرفع منهم شأناً ومنزلة.

كان طبيعياً لدين تهاوت أمام قوته الذاتية تلك المزايا كلها بما في ذلك تلك العقائد والفلسفات، أن تنهض فلول من بعض الفئات الموتورة؛ لمواجهة

---

(1) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي مصدر سابق ج 2 / 423.

(2) ينظر في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور / ترجمة د. محمد الهادي ابو ريدة ط 3 / 1957 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والشر القاهرة، ص 15 وكذلك المعجم الموسوعي، أ د. سهيل زكار، ط 1 / 1979 م، ج 2 / 461.

الإسلام والتصدي له بكل الوسائل، ولكنها عندما أدركت أنه لا سبيل إلى مقاومته، اتخذت الإسلام جنة لتدبير مؤامراتها. وقد تمكنت بالفعل من تحقيق مآربها باغتيال قادة الأمة، ونشر فتن كقطع الليل المظلم. ثم حاولت أن تنتصر لذاتها بإسقاط أفكار مبتدعة من مزيج تلك العقائد والفلسفات على نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة، مكونة بذلك تياراً فكرياً باطنياً عملت على نشره في بعض الأوساط، حتى أنه ليمكن القول: إن لم يصب وابل منه بعض الفرق فطل، وسوف تتضح تلك الملامح عند تناول الفرق فيما بعد.



المبحث الثاني

التيارات المناوئة للإسلام

إن أغلب الدراسات التاريخية قديما وحديثا قد علقت أسباب نشأة الفرق على سقيفة بني ساعدة، واتخذت مما جرى فيه من حوار بين المهاجرين والأنصار في موضوع الخلافة مشجبا علقت عليه معظم ما نجم بعد ذلك من وقائع وأحداث دامية، وتصدع في وحدة الأمة، مع أن الواقع أكبر من تلك الأحداث التي ظلت تطفوا فوق السطح، ويتخذ منها من جاء بعد ذلك من الباحثين تفيسرا لما جرى من حوار لم يدم سوى لحظات في السقيفة انتهت بتجاوز كل سبب للخلاف، ولم يلتفتوا إلى ما يمكن أن تقوم به بقايا فلول المرتدين، والحركات السرية الباطنية من أعمال كيدية لتقويض وحدة الأمة، وما رسخته من فكر هجين تسرب الشيء الكثير منه بعد حركة التدوين إلى بعض المصادر، وصار فيما بعد جزءا من تراث بعض الفرق.

ومهما يكن الأمر فقد تمكنت الغالبية من المسلمين من التزام مبدأ الاعتدال في الفكر كقيمة اجتماعية، والتعددية ضرورة حضارية، والعقلانية غير المنقطعة منهجا ثابتا، فأحكمت بذلك نسيج المجتمع دينيا واجتماعيا، ونشرت مبدأ اليسر والتسامح وأغلقت باب الفتن، ولو لم يقم المخلصون بذلك الدور

ممن كانوا يمتلكون الفهم العميق للنص الديني، والاطلاع على مصادر الآخرين وعقلنة كل ذلك؛ لاستطاعت تلك الحركات المناوئة للمسلمين، أن يكون لها شان خطير على مستقبل الأمة الإسلامية.

واقع الأمة الإسلامية في مرحلة التأسيس

تضافرت عوامل اجتماعية معقدة،وحوادث متلاحقة، وأوضاع سياسية متردية لتصنع واقعاً مريباً؛ لم يكن مألوفاً في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلأول مرة تجد الأمة نفسها في أخريات خلافة عثمان ﷺ أمام واقع متقلب تكتنفه أحداث دامية، يذهب بسببها في كل مرة علم من أعلامها البارزين ممن لو وضع إيمانه في كفة، وإيمان الأمة في كفة؛ لرجح إيمانه بإيمان الأمة بأسرها.

ومع ذلك فإن الأمة الاسلامية رغم تلك الأحداث المؤلمة، لم تأخذ حذرها بما يجنبها الوقوع في مثلها حفاظا على مستقبلها، أو تضع على الأقل حدا لما أثارته تلك الأحداث المؤلمة من مشاعر الكره، والتفكك الذي بدأ يسري بين صفوفها.

وحتى إذا قيل إن هول المفاجأة، وقوة الصدمة، وغرابة الحدث قد تشل القدرات في وضع الحلول في حينها، وهو أمر لا غرابة فيه، لكن الذي يبدو محل تساؤل: أن تبرز منذ فترة مبكرة مشاعر الكره والأحقاد، وأن تتضاعف في اتجاه تصاعدي؛ ليتولد عنها في كل مرة تصدع من نوع جديد، وفتن أشد من القتل نفسه، وجدل سجالي ذو مضامين فكرية بعيدة عن منهج القرآن الكريم

يزيد هو الآخر نار الفتن اشتعالاً، وتصبح أمة التوحيد المأمورة بالاعتصام بحبل الله المتين، تتوزعها فرق متعددة، وتيارات فكرية متباينة تعمل على نشر فكر ارتجاعي فلسفي متهافت، يتناقض في مادته ونظرته إلى الوجود، فيسقطونه على آيات من القرآن الكريم؛ ليلووا عنقها ويطوعوها لمرادات آنية تسفر بوضوح عن فسادها لدى كل من لديه بقية عقل.

وأن يستمدوا مناهج سياسية وافدة تكرس لنظام سياسي يتناقض مع مبدأ البيعة القائم على الاختيار الحر لأولي الأمر، ويكرس لنظام يحمل في شقه الشيعي نظرية تقرر الزعامة الروحية للأئمة، ووتنادي بوضع السلطة في يد إمام معصوم، وتقابله نظرية أهل السنة التي تنادي بضرورة انتخاب الخليفة، ولكنهم عند التطبيق كان الاتجاه يكرس لمبدأ الاستبداد[1].

ويزداد الأمر تعقيدا أن يحدث كل ذلك في عهود مبكرة مشهود لها بالفضل، وفيها أعلام في العلم والفضل ذوو قدم راسخة في الإسلام، ممن لا يطال أحد مكانتهم كانوا يجيبون عما يثار من أسئلة أو لما يعرض للناس من شبهات. إنه لا أحد يشك في وجودهم، ولكن الساحة لم تكن خالية من المناوئين حتى يأخذ الفكر المعتدل طريقه إلى القلوب؛ فهذا علي بن أبي طالب ﷺ قاتل معه جمع من الصحابة، وهم لا يشكون لحظة في أنهم يقاتلون تديناً بعد بيعة أهل المدينة، وكانوا يعدون من خرج عن طاعته ﷺ ناتجاً عن سوء تقدير منهم لمصلحة الإسلام والمسلمين، وكان من سياسته مع خصومه: «ألا يقتل مدبراً ولا يدفف على جريح، ولا يكشف سترا، ولا يأخذ مالاً، بل جمع ما كان في المعسكر من شيء ثم بعث به إلى مسجد البصرة، وقال: من عرف شيئاً فليأخذه، إلا سلاحاً كان في الخزائن عليه سمة السلطان[2]، فكانت تلك السيرة موضع تساؤل من البعض عن مدى أحقية كل فريق قتال الفريق

(1) لمزيد الاطلاع ينظر النظريات السياسية الإسلامية مصدر سابق المبحث الثالث. أسس الالتزام السياسي في الإسلام، ص 181 وما بعدها

(2) تاريخ الأمم والملوك 5/ 222.

الآخر، والنيل من خصمه، وإذا كان الأمر كذلك، فما الذي يحل لهم دماءهم، ويحرم عليهم أموالهم؟ فكان جـوابه ﷺ: «القوم أمثالكم من صفح عنا فهو منا ونحن منه، ومن لجّ حتى يصاب فقتاله منى على الصدر والنحر، وإن لكم في خمسه لغنى»[1].

كما سئل عن موقفه من قتال أهل الجمل «أترى لهؤلاء القوم حجة فيما طلبوا من هذا الدم، إن كانـوا أرادوا الله عز وجـل بذلك؟ قال: نعم. قالوا أفتـرى لك حجة بتأخيـرك ذلك؟ قال: نعم. إن الشيء إذا كان لا يدرك فالحـكم فيه أحوطه، وأعمه نفعاً، قيل فما حالنا وحالهم إذا ابتلينا غدا؟ قال: إني لأرجو ألا يقتل أحد ممن نقى قلبه لله منا ومنهم إلا أدخله الله الجنة، فكان جوابه هذا دليلاً على أن القتال كان ناتجاً عن الإختلاف في طريقة تطبيق مبدأ الشريعة، ولم يتطرق إلى كنهها؛ ولذا لم يجرؤ أحد من الفريقين على تكفير الفريق الآخر، ورجا كل منهما الجنة لقتلاه، ولمن نقى قلبه من الفريق الآخر»[2].

وهنا قد يرد سؤال عن سر استمرار هذه الحرب الأهلية دون أن يذعن أي من الفريقين إلى تطبيق مبدأ الشريعة، ويجنبا الأمة ويلات تلك الحرب الأهلية الطاحنة، وبخاصة أن «النزاع كما قيل بين علي ومعاوية رضي الله عنهما؛ لم يكن بسبب سعيهما لغرض دنيوي، أو لعداوة شخصية بينهما. إن مثل هذا التصور يعد من الأمور المشكوك فيها، وهو ما كان يروج له مثيرو الفتن، إلى جانب أن كل فريق تمسك برأيه ورفض أي حل»[3]. وقد يكون من السهل تفسير تلك المواقف المتشددة التي أعاقت الوصول إلى حل ذلك النزاع، في ضوء من يعيد تلك الأمور إلى تمسك كل فريق باجتهاده، «ورفض أي حل وسط . . .

(1) المصدر السابق 5/ 222.
(2) الفتنة ووقعه الجمل مصدر سابق 25.
(3) المصدر السابق، ص 166.

وبخاصة أنه لم تكن هنالك وسيلة لمعرفة رأي الأغلبية، أو هيأة معتبرة يمكن الاحتكام إلى قراراتها بشأن الأمور السياسية»[1].

ولذا فقد كانت سياسة علي ﷺ في معاملة خصومه أساساً لفكرة الإرجاء التي أخذ بها كل من نزه لسانه وقلمه من علماء الأمة عن الخوض في تلك الأحداث الدامية التي جرت بين من «شهدوا المشاهد مع رسول الله ﷺ، وسبقوا الناس بالفضل»، وأمر الله بالاستغفار لهم، والتقرب إليه بمحبتهم؛ وهو يعلم ما سيكون منهم قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾[2].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لا تسبوا أصحاب محمد ﷺ فإن الله أمرنا بالاستغفار لهم، وهو يعلم أنهم سيقتتلون...»[3] ويؤيده ما ورد في الآية الكريمة ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[4] وهي وجهة نظر تبدو غاية في الاعتدال والتسامح في إرجاء أمر الصحابة إلى الله؛ لإدراكهم أن تلك الحروب قد حركتها دوافع الحرص على تطبيق الشريعة، وأن كل ما جرى بينهم من قتال كان عن اجتهاد ونظر، وعلى فرض أن القاتل عن اجتهاد لا ثواب له؛ لما جرته تلك الحروب على المسلمين من ويلات وكوارث، فلا أقل من أن يكون مغفوراً لمن نقى لله قلبه، كما نقل عن علي ﷺ.

وإذا كان خليفة المسلمين قال هذا في حق من رفع السيف في وجهه، وقاتله بغير هوادة، فأحرى بغيره ألا يتجاوز هذا الحكم: فيحكم لفريق بعينه بالجنة، وللآخر بالخلود في النار.

---

(1) النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق، ص 166 ـ 167.

(2) سورة التوبة، الآية: 100.

(3) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة ابن بطه العكبري الحنبلي، تحقيق رمضان بن نعسان معطي، ط / 1404 هـ المكتبة الفيصلية مكة المكرمة 268

(4) سورة الحشر، الآية: 10.

وهذا النوع من الإرجاء الذي فتح به علي ﷺ الباب مع خصومه، وسار على نهجه أهل السنة (أشاعرة وماتريدية) يختلف في مفهومه عن الإرجاء الذي أخذ به الجهمية وغيرهم.

وأما عمن شقوا عصا الطاعة بعد قبوله ﷺ لمبدأ التحكيم، أو لما عرف عنه من تسامح مع خصومه، أو لشبه أخرى حلت في نفوسهم؛ فهو أمر يثير الدهشة أن يحدث ذلك مع من ينبغي التقيد بمنهجه في تطبيق أحكام الشريعة؛ لما يتمتع به ﷺ من دراية وحكمة، وسابقه في الإسلام.

وقد عزا الدكتور عبد الرحمن بدوي خروج هذه الجماعة عن طاعة علي إلى «نزعة التشدد الكامنة في نفوس مجموعة من المتشددين في الدين، انتهزوا فرصة التحكيم، وكشفوا عما كان يغلي في نفوسهم عن معارضة ما آل إليه أمر الخلافة على عهد عثمان، وما انتهى إليه أمر الجماعة الإسلامية بعد مقتله من تفرق الأمة إلى فريقين متحاربين»[1].

وتبدو هذه الوجهة صحيحة بالنظر لما عرف عنهم من نزوع إلى التطرف، واتخاذ مواقف متشددة ضد جميع الاتجاهات والفرق، بل فيما بينهم أيضاً بما آل إليه أمرهم من انقسامات واقتتال من غير سند وجيه.

وإلي جانب هذا الفريق هنالك جماعة أخرى عرفت فيما بعد بالشيعة كانت تحمل بعضاً من تلك الخصائص، وإن بدا تشددهم في بداية الأمر مقبولاً بالنظر إلى مناصرتهم عليا ﷺ، تقديراً لمكانته في نفوس جميع المسلمين، ومكانة بنيه رضي الله عنهم.

وكان يمكن أن تعود هذه الجماعة إلى الاتحاد، وتختار الانضمام إلى الجماعة بعد تنازل الحسن ﷺ عن ولاية الأمر، لو سلكت الدولة الأموية طريق

---

(1) أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام يوليوس فلهوزن/ ترجمة الدكتور: عبد الرحمن بدوى ط 2 / 1976 وكالة المطبوعات بيروت: مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، ص 13.

الحكمة في إدارة الصراع مع المناوئين لها، ولم تواصل انتقاصها من مكانة علي ﷺ، وضاعف من من تفجير مواقف أكثر تشددا خروج الحسين ﷺ عن الدولة الأموية دون تقدير منه لأبعاد الوضع السياسي في تلك المرحلة، وإقدام الأمويين على قتله دون اعتبار لكانته في نفوس الأمة [1].

ولاشك أن هنالك طوائف أخرى قد التحقت بهذه الجماعة سراً وعلانية لتعزيز مكانتها ظاهرياً في تأييد من يقف ضد الأمويين.

ولم تكن الدولة الأموية على ما يبدو في ذلك العهد من القوة والتمكن بما يتيح لها مراقبة ما كان ينسج في الخفاء من تمزيق وحدة المسلمين، وزرع بذور الخلاف بينهم.

ولذا ما كاد يمضي القرن الأول الهجري حتى أصبحت الشيعة ذات شوكة قوية، استطاعت إلى جانب الخوارج أن تنجح في تقويض عرش الأمويين، وأن تمهد السبيل أمام العباسيين، بل وأن تؤسس لها وجودا سياسياً في عهد الدولة العباسية نفسه.

وكان يمكن أن يكون هذا الأمر مقبولاً أيضاً، لولم تتخذ جماعة معادية للإسلام والمسلمين التشيع ملاذاً لها، وعندما تمكنت من نيل ثقة البسطاء من المسلمين، بدأت في بث نظريات وأفكار كانت موضع قبول لدى بعض الأوساط المحدودة في ثقافتها وفكرها؛ وهو ما ساعد على ظهور فكر باطني معزز بنظريات فلسفية، لم يكن معهوداً من قبل، أسهم بدوره في ظهور فرق متعددة كانت على خلاف فيما بينها، فكيف يمكن أن ينتظر منها أن تتفق مع غيرها؟!

ثم سرعان ما تطورت الحياة الفكرية في شتى جوانبها، وازدادت تعقيداً، وبخاصة بعد ترجمة العلوم. ومن ثم بدأت تظهر في سماء تلك الأجواء آراء ومسائل فكرية لم تكن موضع بحث من قبل: منها مسألة الجبر والاختيار التي

---

(1) النظريات السياسية الإسلامية، مصدر سابق ص 167بتصرف

قامت على أساسهما فرق متباينة في وجهات نظرها، مثلت في تلك المرحلة المبكرة من تاريخ هذه الأمة دوراً بارزاً في المناقشات والجدل مع غيرها بكل جرأة واقتدار؛ وهم الجبرية والقدرية والمعتزلة. وكان من بينها من وجد تأييداً مبكراً من قبل الدولة الأموية؛ ومن بين من ذهب إلى هذا الرأي الدكتور يحي هويدي الذي قال في معرض حديثه عن الجبرية: إن الأمويين مالوا إلى القول بالجبر؛ لأنهم رأوه أكثر ملاءمة لإسكات صوت معارضيهم وقمعهم محتجين بأن انتقال الخلافة إليهم كان قضاء وقدراً[1]: وهي وجهة نظر ليس لها ما يؤيدها كل التأييد؛ لأنه وإن قيل إنه خدم الدولة الأموية، فلم لا يقال إنه خدم أصحاب الاتجاهات المعارضة، وحركات التمرد التي لها أن تدعي هي الأخرى أن خروجها كان هو الآخر أمراً مقضياً لا يوجد ما يدفعه؟. فضلاً عن أن الجبرية في جناحها الجهمي كانت معادية للدولة الأموية، وإن جهم بن صفوان نفسه قد شارك في ثورة خراسان التي قادها الحارث بن سريج الفارسي ضد الأمويين، وقتل على أيديهم سنة (128هـ).

ولم يقتصر الجدل والخلاف حول هذه القضايا فحسب، وإنما تطرق إلى قضايا بالغة الخطورة: منها التشبيه الذي قال به مقاتل بن سليمان، ونفى الصفات، ومسألة خلق القرآن، وتعليق الإيمان بالمشيئة، وقضية فناء الجنة والنار التي قال بها الجهم، وفي هذا أثر عن أبي حنيفة قوله: أتانا من المشرق رأيان خبيثان (جهم معطل، ومقاتل مشبه). إلى غير ذلك من المسائل التي كان بعضها سبباً لظهور الخلاف بين المسلمين، واستنفذ بعضها الآخر جهود الباحثين من غير طائل.

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول بأن ظاهرة الفرق قد بدأت تتضح ملامحها

---

(1) ينظر دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص 99. والقضاء والقدر هنا بمعني القضاء الحتمي، (ويؤيد ذلك ما تذكره المصادر من (أن عبد الملك بن مروان عندما قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ). في علم الكلام، المعتزلة، أحمد محمود صبحي. ط / دار النهضة العربية، ص 35.

العامة منذ فترة مبكرة من التاريخ، ثم أخذت كل فرقة تعزز وجودها بمناهج فكرية متعسفة، وجدل أحادي الجانب، لم يتوقف تأثيرهما على ظهور الصراعات الداخلية فحسب، وإنما تجاوزها إلى إيقاف الفتوحات الإسلامية بسبب انكفاء المجتمع الإسلامي على الذات لمعالجة أوضاعه الداخلية، وتخليه عن قضايا الأمة الإسلامية الكبرى التي كان ينبغي أن تسخر لها جميع الجهود، ولو أدى ذلك إلى تنازل هذا الفريق أو ذاك عما يتمسك به من مسائل الفروع درءاً للخلاف وجمعا للكلمة.

وأما عن الحركات السّرية التي كانت وراء تلك الأحداث المثيرة، فتعجز أي دراسة تاريخية أو وثائقية أن تقدم زاداً معرفياً كافياً، يكشف عن تلك العناصر التي اشتركت منذ فترة مبكرة في تنفيذ مسلسل الاغتيالات، أو عمن يقف وراء ما تتطلبه مثل تلك الأعمال الخطيرة من سرية في التنظيم والحركة، ناهيك عن محاولة التعرف إلى فئات حاقدة كان يجمع بين عناصرها عمق الحالة الشعورية الذي يفرض بطبيعته في أوساط تتطلب أخذ الحيطة والحذر حالة من الكتمان الشديد قبل التخطيط، وأثناء تنفيذ مخططها وبعده.

ولاشك إن تلك العناصر التي التزمت منذ البداية سرية التنظيم والحركة، قد تمكنت من صنع أحداث دامية، وفتن متلاحقة، أحدثت تلما في حصن الأمة على الرغم من قوته وشدة تماسكه منذ فترة مبكرة. ثم استطاعت بعد ذلك أن تغزو الفكر الإسلامي نفسه، فأحدثت بتأويلها المتعسف شروخاً وآراء قابلة للاجتهادات المتعددة، والاستنتاجات المختلفة مكن لمن جاء بعدها أن يوجه تلك الآراء بحسب أهدافه الآنية.

والذي ساعد تلك العناصر أيضا على تحقيق أهدافها مبكراً استغلالها لطبيعة المجتمع الإسلامي نفسه الذي كان يرى بحسب طبيعته الإنسانية ضرورة الانفتاح على ثقافة الآخر، أو بما عرف عنه من تسامح مع غير المسلمين في التعامل، أو بما كان يبديه من تطلع إلى معرفة ما لدى الآخر من فكر وثقافة،

حتى يتمكن من إجراء الحوار معه، أو بما كانت تفرضه طبيعة التواصل مع تلك الأوساط الاجتماعية التي أصبحت تخضع لسلطة واحدة.

وحتى إذا قيل إن هنالك محاولات جرت مبكراً لاختراق صفوف المسلمين، وزعزعة وحدتهم واستقرارهم وأمنهم، فقد ظلت تلك المحاولات محدودة الأثر، وأن من وردت أسماؤهم ربما لم يكونوا من العناصر الفاعلة المؤثرة؛ ويؤيد وجهة النظر هذه، أن ما عرف من عددهم لا يمكن أن يكون مسؤولا عن تلك الأحداث كلها: ومنهم على سبيل المثال عبد الله بن سبأ الذي يراه البعض قد استطاع أن يزرع فتناً كقطع الليل المظلم، ويسهم في تأسيس الحركات الباطنية، وهو فرد واحد لا يمكن أن يتمتع بتلك القـدرات كلها، ما لم تكن معه عناصـر متعـددة الانتماءات والاتجاهات من يهود، ومجوس، وصابئة، وبيزنطيين ممن جمعت بينهم أهداف مشتركة؛ لتقويض دعائم النظام الإسلامي الذي تل عروشهم، وأذهب ما لديهم من مكانة دينية، واجتماعية وسياسية وثقافية بحسب تصوراتهم القاصرة. وهناك وثيقة تؤكد أن تلك الفئات الحاقدة، قد عقدت مجلساً وانتهت فيه إلى قرار جاء فيه: «إن المسلمين سخروا بلادنا، وفرقوا حكوماتنا، وما لنا من سبيل لقهرهم حرباً، بل نستطيع بث الضغائن ودس الشقاق فيهم بالحيل والخداع. فعلينا أن نتأول في الدين لنخرج به عن جادة يقينه، ونضل الجاهلين من المسلمين بزخارف القول، فنبث فيهم باسم الإسلام روح المجوسية، وهذه هي الطريقة المثلى لننتقم بها لأنفسـنا، ونعيد للـدين الفارسي مجـده القديم وشنشنته الغابرة»[1].

ولذا يمكن القول بأن ذلك العدد المحدود الذي نسبت إليه تلك الأعمال

---

(1) مصادر العقيدة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، حامد بن سيرين، ط/1985، ديار عقل لبنان ص30-31. وعلى الرغم مما يبديه البعض من التشكيك في صحة ما جاء في هذه السلسلة، فيمكن القول: سواء صحت هذه الوثيقة، أو كانت مفتعلة من قبل كتاب متأخرين؛ فهي تصور واقع ما جرى من وراء تلك الأحداث المؤسفة، والمخططات الرهيبة من تاريخ العمل السري لنقض عرى الإسلام، وتقويض مشروعه الحضاري.

المـؤثرة في مسيرة الأمة الإسلامية وتاريخها، بما أقدموا عليه من اغتيالات، وزرع بذور الفتن، وتأسيس الفرق، ودعم استمرارها بنظريات ومرجعيات دينيـة وفلسفيـة متعددة، ليؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أنه يتجاوز ذلك العدد المحدود إلى عناصر وتنظيمات سرية متعددة الاتجاهات والثقافات، ولا يجمع بينها سوى عنصر الحالة الشعورية التي تبدو في محاولتهم نقض عرى الإسلام، وضرب وحدة المسلمين.

وإن ما يبدو من عجز في معرفة تلك الفئات الحاقدة، أو التنظيمات السرية التي ظهر تأثيرها واضحاً في تلك المراحل المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية، لا ينفي وجودها ولا يقلل من دورها في نقض عرى الإسلام، والخروج به عن مبادئه وقيمه، وتعميق هوة الخلاف بين بعض الفرق الإسلامية، والخروج بها عن حد الاعتدال إلى التطرف، وجعل العلاقة بين بعضها والبعض الآخر ينحسر كالظل شيئاً فشيئاً بما أعطى في النهاية صورة سلبية عن الإسلام نفسه، وهو بريء.

الحركات السرية المناوئة للإسلام

قامت الحركات السرية على اختلاف مناهج تفكير أتباعها، وتعدد انتماءاتهم العرقية على مناوءة الإسلام، والتصدي له حسدا على ما أنعم الله به على العرب من فضله، وخصهم به على يد خاتم الأنبياء والمرسلين برسالته الخالدة التي رفعت من مكانتهم، وأعلت من شانهم، وجعلتهم في مقدمة الشعوب، بعد أن كان أمثال هؤلاء يرون القبائل العربية بحسب أحكامهم المتهافتة، ونظرتهم القاصرة دون ذلك بكثير؛ فضاعف ذلك من حقدهم، ودفعت بهم تلك النزعة العرقية المتطرفة والتعصب الأعمى إلى الإعراض عن رسالة الإسلام، والنيل من النبي ﷺ دون أن يدركوا أن البشرية مهما اختلفت بيئاتهم، وألوانهم، وشعوبهم، فهم من أرومة واحدة، «وكما أنه لا يجوز للمرء إذا بلغه أن أحدا من العلماء اكتشف قانونا أن يقول: لماذا فلان بالذات اكتشفه؟ أو لماذا فلان من أمة كذا أوشعب كذا؟ ولا يعتد بهذا الحسد لو صدر من أحد؛ وإنما الحظوة ستبقى مهما كانت التسؤلات لجدارة المكتشف. وكذلك الدين لا يجوز أن يقال عنه: لماذا النبي من أمة كذا أو شعب كذا؟ فالحظوة ترجع أيضا لأهلية الإنسان السامي الذي اختاره الله سبحانه وتعالى نبيا ورسولا، وقد أشار الله إلى ذلك في هذه الآية الكريمة: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ

عَظِيمٍ﴾[1]، ثم عقب على ذلك بهذا الرد ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[2].

النشاط السري للحركات الباطنية:

اعتادت المصادر التاريخية التي تصدت لرصد الفرق الدينية، والتيارات المذهبية في الإسلام البدء بالخوارج بوصفهم أول من انشقوا عن معسكر علي ﷺ، وخرجوا عن طاعته، وخلعوا بيعته بعد قبوله مبدأ التحكيم، وهنالك من توسع في هذا الاتجاه، فسلك معهم كل من أظهر معاداته لعلي ﷺ بعد بيعة أهل المدينة له، وإجماعهم على خلافته[3]، بل وكل من استمر فيما بعد في معاداته، ورفض مولاته.

وسيرا على ما تقتضيه منهجية البحث في فك غموض المصطلحات فإن الباطنية: «لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلا يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص؛ فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق؛ علم الباطن»[4].

وقيل إنه الاتجاه الذي يعتمد منهجا يقوم على التحرر من قيد النص المقدس للتوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل، والتحرر

---

(1) سورة الزخرف، الآية: 31.

(2) سورة الزخرف، الآية: 32.

(3) لمزيد الإطلاع ينظر الملل والنحل، ج1/ 114.

(4) مذاهب الإسلاميين، د عبد الرحمن بدوي، ط 1 / 1973 م دار العلم للملايين بيروت ج 2 / 7.

كذلك مما قد يفهم من صريح اللفظ، وبين ما يقتضيه العقل، وهو فكر ارتجاعي ينطلق من الأنطلوجيا «إحدى أقسام الفلسفة التي تعنى بتأمل الوجود بما هو وجود، وبمعرفة الأشياء في ذاتها، وبما هي جواهر في مقابل دراسة ظواهرها أو صفاتها»[1] وسواء أكان ظهور هذا الفكر الارتجاعي المغالي في رؤيته وتصوراته في البيئة الإسلامية من جديد؛ كان نتيجة لقراءات أدت بالبعض في النهاية إلى الإعتقاد في الفكر الأنطلوجي، والتأثر بما جاء فيه، وعندما قرأوا النص الديني في الإسلام عمدوا إلى إسقاط هذا اللون على النص الديني المقدس، أو تطويعه لهذا الفكر الارتجاعي، وسواء أكان ذلك عن عمد أم من غير قصد، فقد انتهى بهم المطاف إلى نشر التأويل الباطني الذي يقوم على صرف اللفظ عن ظاهر معناه بلا دليل ولا قرينة. وفي كل الأحوال قد وجد فيه أهل الأهواء والبدع ضالتهم، فصرفوا الآيات عن معناها إلى معان أخرى لا تمت إلى اللغة، ولا إلى الشرع بصلة، وظهر الكثير منها مناقضا لقواعد اللغة، وأحكام الشرع.

وتبعاً لمنطق الوقائع التاريخية، وما يقتضيه الإنصاف فمن المرجح أن الباطنية هي أسبق الفرق جميعاً في الظهور، سواء بما عرف عن شروعهم في تأسيس حركاتهم السرية التي ظلت تعمل في الخفاء منذ فترة مبكرة إلى أن تمكنت من اغتيال تلك الصفوة المختارة من أئمة المسلمين وأقطابهم، وإشعال نار الفتن فيما بينهم، أو بتأسيسها لفرق معززة بمناهج فكرية، وتأويلات بعيدة عن منطق الإسلام ومبادئه، وتسريب تلك الأفكار ونشرها بين من تمكنوا من استقطابه من العامة، ومحدودي الثقافة، والمغرر بهم من البسطاء الذين لم يتعمـقوا الإسلام، ولم يدركوا أبعاده في الفكر والسلوك.

وحتى إذا قيل: إن الباطنية لم يتم رصدها إلا في فترات متأخرة كما ورد

(1) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية جلال الدين سعيد، ط / 1998م دار الجنوب تونس 76. وورد في تعريف الأنطولوجيا عدة تعريفات: منها البحث في الوجود بالنظر إلى خصائصه العامة وإلى طبيعته المطلقة؛ إنها بحث في ماهية الأشياء ذاتها وفي صميمها العميق، في مقابل البحث الذي يكتفي باعتبار ظواهر الأشياء أو صفاتها المتفرقة. المصدر نفسه ص 68.

في بعض المصادر، فلا يعني ذلك سوى شيء واحد؛ وهو أن الباطنية لم تكشف عن نفسها، وتعلن عن اتجاهها إلا بعد أن قويت شوكتها، وتعددت فرقها، وانقسمت فيما بينها إلى سبئية، وغرابية، وخرمية، وكيسانية، وهاشمية، وقرامطة، وسبعية، ومحمرة، واسماعيلية، وبابكية، ونصيرية، ودرزية، وغيرها، وهي تقسيمات لا معنى لها إذا ما قيست بالمبادئ العامة التي تجمع بينها، وما تقوم به من تعميق جذور الخلاف مع غيرها من الفرق، بما في ذلك الشيعة الإمامية الذين دأبت بعض المصادر على الجمع بينهم تحت سقف واحد، وهو مالا يرتضيه أحد من الشيعة ولا من أهل السنة.

وحتى إذا قيل إن هنالك مسائل يتقاطع فيها الباطنية مع الشيعة، أو مع غيرهم فإنه من الإنصاف أن ينظر إلى الباطنية على أنهم يمثلون تياراً فكرياً انطلوجيا متطرفاً يتعارض مع حقائق الإسلام وأصوله الذي تلتقي حوله جميع الفرق الاسلامية من شيعة وأهل سنة. وبعد كل ذلك فإن ما تدعيه الفرق الباطنية من الانتماء إلى الإسلام لا يزيد على كونه ستاراً يختفون وراءه؛ لضرب الإسلام من داخله، وهو ما قامت به فعلا عناصر موتورة من المجوس والثنوية والمزدكية، وملاحدة الفلاسفة، وصابئة، ويهود الذين هالهم ما حققه المسلمون من انتصارات، ونبي الإسلام من مكانة رفيعة، وما نابهم من إسقاط دولهم، والحيلولة دون ممارسة عقائدهم، فرأوا أن ينتحلوا الإسلام، ثم بدأوا في تعطيل ظواهر الشريعة؛ ببعث نظير ما لديهم من نحل قديمة إرضاء لنزوعهم ووصلاً لتراثهم[1].

وأما عن تسميتهم بذلك؛ فلأنهم يدعون أن لظواهر القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشرة، وهي بصورتها عند الجهال صور جلية، وهي عند العقلاء رموز وإشارات إلى حقائق

---

(1) لمزيد الإطلاع ينظر تلبيس إبليس، ابن الجوزي تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء. ط 2 / 1987م دار الكتب العلمية، بيروت ص 123 وما بعدها.

خفية، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها، كان تحت الأغلال التي هي تكليفات الشرع، ومن أرتقي إلى علم الباطن انحط عنه التكليف، واستراح من أعبائه، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَـٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

وحتى تكون مواقفهم من الإسلام أكثر وضوحاً، فقد استلهموا ما لديهم من مرجعيات وثنية قديمة، وفلسفات وأساطير، وحاولوا تطويع النص القرآني الكريم إلى مرادهم فقالوا: «إن جبريل عليه السلام عبارة عن العقل الفائض على النبي وليس الشخص. واتفقوا على أنه لابد لكل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر، مساو للنبي عليه السلام في العصمة، وأنكروا المعاد وقالوا: معنى المعاد عود الشيء إلى أصله، ومعنى الجنابة مبادرة المستجيب عدم إفشاء السر. ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك. ومعنى الزنا إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه العهد. ومعنى الصيام الإمساك عن كشف السر لقول مريم: ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَـٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[2] والكعبة هي النبي، والباب علي. والطوفان طوفان العلم أغرق به المتمسكين بالشبهة. والسفينة الحرز الذي يتحصن به من استجاب للدعوة. ونار إبراهيم عبارة عن غضب نمرود لا عن نار حقيقية. وذبح «إسحاق»[3] معناه أخذ العهد عليه. ويأجوج ومأجوج هم أهل الظاهر[4]. والصلاة في الاشتقاق تعني الصلة؛ والمراد بها صلة محمد وعلي. والثعبان في قصة موسى يعني البرهان الذي كان يلقف إفك المخالفين[5]. واعتمدوا في تأكيد مذهبهم على معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 157.
(2) سورة مريم، الآية: 26.
(3) وهذا نقل مباشر عن مصادر اليهود المحرفة وتزوير لحقائق التاريخ والصواب إسماعيل عليه السلام.
(4) المصدر السابق ص 125-126.
(5) الإمام المجتهد يحي بن حمزة وآراؤه الكلامية، د. أحمد محمود صبحي، ط1/ 1410-1990، منشورات العصر الحديث ص 289 بتصرف.

ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا۟ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾[2] مع أن الآيتين ليس فيهما أي حجة لهم فيما ذهبوا إليه، لما يعنيه ظاهر النعم كباطنها في كونهما نعمتين، يعلم ظاهرهما بالمشاهدة؛ كالمال والبنيين، وباطنهما بالنعم الروحية؛ كالهداية والتوفيق، ورضوان الله. وكذلك الإثم فإن ظاهره ما يتلفظ به اللسان تارة كالتصريح بالكفر، وعلى الجوارح تارة أخرى؛ كالزنا وسائر الفواحش، وأما باطنه فهو يتعلق بما حاك في الصدر.

وصرفوا دلالات الألفاظ عن ظواهرها، ونقلوها إلى معان ورموز مغايرة للعرف، وماورد في معاجم اللغة، واعتبروا ذلك هو الأصل، وأنكروا دور العقل كمصدر للمعرفة. وأوكلوا معرفة كل ذلك إلى الأئمة الذين يرون أن علم الباطن هو العرفان[3] الذي يهبط على قلوبهم إشراقاً ذوقياً دون واسطة، أو معلم، متنكرين لكل النصوص الصريحة التي تفيد أن الله أخذ ميثاقه على الأنبياء في تبليغ رسالات ربهم. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[4] والسؤال الذي يفرض نفسه: هل علم الأئمة بالتوقيف من صاحب الشريعة أو باجتهاد منهم؟. وإذا جاز للنبي أن يقصر علمه على الوصي دون غيره من الصحابة فهل يعد ذلك تبليغاً؟ وإذا قيل إنه لا يجوز إفشاء علم الباطن إلى العوام، وأن الأنبياء أسروا به للأوصياء دون غيرهم، فيقال لهم: كيف جاز للأوصياء أن يفشوا سراً لم يجرأ الأنبياء على إفشائه؟. وإذا قيل إن ذلك كان تهاوناً من الأوصياء فالجواب أن ذلك يبطل ما يدعونه من عصمة الأئمة، ويقوض المبدأ العام الذي يقوم عليه مذهبهم[5]. وأما إذا قيل إن ذلك كان عن اجتهاد من الأئمة. فكيف

(1) سورة لقمان، الآية: 2.
(2) سورة الأنعام، الآية: 120.
(3) إن تفسير علم الباطن بالعرفان مسألة فيها نظر وقد سبقت الإشارة إلى تفسيرالفكر الباطني بالانطولوجيا.
(4) سورة المائدة، الآية: 67.
(5) ينظر في ذلك الإمام المجتهد يحي بن حمزة وآراؤه الكلامية، مصدر سابق ص 291 وما بعدها.

يكون ذلك حجة، وهم لا يعتدون بالاجتهاد لما يقتضيه من النظر؟ ولا يعولون على العقل في شيء من أمور الدين؟ ثم إن العصمة التي يدعونها فهي ثابتة في حق الأنبياء لتوقفها على ظهور المعجزات. وأما عصمة الأئمة فهي ادعاء محض من الإمام نفسه، لا سبيل إلى إثباته إلا بالمعجزات[1]. وإلى جانب هذه التأويلات الموغلة في الإجحاف «عطلوا ظواهر الشرع؛ بما ادعوه من تفاسيرهم، حتى اسقطوا إيجاب الواجب، والنهي عن المنهي»[2].

ولم يتوقف الأمر عند ذلك، وإنما تجاوزه إلى الحقد على بعض الصحابة، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب رضي الله عنهم الذي يصبون عليه جام غضبهم لا «لأنه اغتصب حق الخلافة من علي وإنما يعكس شعورا شعوبيا يعود سببه إلى أنه تلَّ عروشهم، وأزال ملكهم، وجرح كبرياءهم بتحريضه العرب بعد فتح فارس على الانتفال إلى داخل الدولة الفارسية[3] وقد جرأ هذا الموقف المعادي لعمر أصحاب الاتجاهات المعادية للإسلام بوضع روايات مختلقة يتهمونه فيها باضطهاد فاطمة ومحاولة حرق بيتها، فتناقلها الرواة واستقرت في بطون الكتب بعد التدوين، وتأثر بها فيما بعد البسطاء من العرب وغيرهم ممن اعتنق الفكر الشيعي متناسين مكانة علي وفاطمة في نفس عمر رضي الله عنهم من ناحية، وهيبة علي الذي ما كان لأحد مهما كان مركزه أن يسيء إلى فاطمة الزهراء، وهو على قيد الحياة، بل ما كان ليتخلى عن نصرتها غيره من الصحابة أنفسهم لما تحظى به من مكانة راسخة في نفوس الجميع.

وتتضاعف المأساة أن تستقر تلك الرواية في بطون الكتب، ويتردد صداها في فكر العامة من الشيعة حتى اليوم على ما فيها من إساءة لعلي نفسه الذي يدينون بمحبته، وكأنهم لا يعرفون شيئاً عن بطولاتة رضي الله عنه، وشدة بأسه في ميادين النزال، ومن كان في منزلته، وقوة إيمانه ما كان له أن يرتضي الذلة،

---

(1) المصدر السابق ص 291 بتصرف.

(2) ينظر تلبيس إبليس مصدر سابق ص 126.

(3) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي مصدر سابق. ج 1 / 31. بتصرف

أو يسام الخسف والهوان في أهل بيته، ولو كلفه الأمر التضحية بحياته، وكان عليهم بدل أن يصدقوا بتلك الروايات الموضوعة، أن يشيدوا بعمر رضي الله عنه الذي أعز الله به الإسلام، وأنقذهم وذويهم من الكفر، وأخرجهم من ظلمات الشرك إلى نور الإيمان. ولكنه التعصب الأعمى إذا استبد بالمرء حجب عنه الحقائق، وعطل لديه ملكة التفكير، وقاده إلى الوقيعة بغيره، ولو كان في ذلك هلاك نفسه.

تعدد الحركات الباطنية

الباطنية نزعة فكرية متطرفة تستمد أصول تفكيرها من مرجعيات دينية، وفلسفية قديمة، حركتها دوافع قومية، ودينية لمواجهة رسالة الإسلام، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهل كانت الباطنية منذ نشأتها فرقاً متعددة ومذاهب متباينة؟، أو أنها كغيرها من التنظيمات السرية، أو العلنية تبدو في مراحلها المبكرة ملتزمة بمنهج فكري موحد، أو تكتل تنظيمي متناسق، سبق أن أعد له، ومهد سبله، وحدد مساره فرد أو أفراد تجمع بينهم رؤية مشتركة، وهدف يتطلع جميع أفراد التنظيم إلى تحقيقه، ثم سرعان ما تبدأ تلك الحركة أو التنظيم في النمو والتطور على جميع المستويات التنظيمي القاعدي، والاتجاه الفكري، والتفاعل الحركي، والبناء العقائدي، وذلك بحسب ما يطرأ على منهج أفراد التنظيم من تعدد زوايا النظر اتفاقاً واختلافاً. أو لما قد يباعد بين أفراد التنظيم من من مؤثرات ثقافية دخيلة. أو بما ينتاب بعض الأفراد من طموحات وأطماع آنية. أو بما يفرزه التنظيم نفسه من زعامات قوية، يرى كل منها أنه أحق بالقيادة؛ وهو ما يؤدي عادة إلى التناقض والاختلاف، أو بسبب ما يمنى به البعض من خيبة الأمل في تحقيق طموحاتهم عن طريق تلك القيادات، فتلجأ تلك الفئات إلى الانسحاب، وتكوين تنظيمات جديدة، تدير ظهرها للتنظيم السابق متخلية عن ولائها الوجداني لقياداته.

وتجنباً للإطالة فإن الباطنية سواء أكانت تنظيماً موحداً عند نشأتها. ثم

تعرضت كغيرها من التنظيمات فيما بعد للتشردم والانقسام إلى تيارات متعددة، ومذاهب متباينة؛ فهي في كل الأحول ظل يجمع بينها هدف مشترك، ظهرت آثاره في محاولات استلهام تلك المرجعيات العقيدية القديمة وإحيائها من جديد، تحت غطاء محبة الأئمة من آل البيت؛ ولكنه كان غطاء شفافاً يكشف عن زيف ادعاءاتهم لمن يعلـم ما كـان عليه آل البيت من سيرة عطـرة، والتـزام بالدين، وحرص على تطبيقه في جميع مجالات الحياة، وما كان عليه الباطنية من استهتار بالدين، وخروج عن مبادئه وقيمه، وذلك عن طريق ابتداع مناهج باطنية في تأويل الشريعة على نحو يفضي إلى نسخها، والاستعاضة عنها بخليط عجيب، يجمع بين خرافات الفرس، ووثنية الإغريق، وعقائد اليهود الذين حرفوا دينهم»[1] عن طريق التأويل الباطني للتوراة «الذي سبق إلى وضعه فيلون وجعل منه مذهبا قائما، ومنهجا في الفهم يستهدف روح النص المقدس مدعيا أن التفسير بالمعنى الحرفي هومجرد جسم لهذا النص؛ ومن ذلك تأويله على سبيل المثال: إبراهيم عليه السلام بالنور أي العقل وزوجته ساره بالفضيلة. ومن فيلون انتقلت حركة التأويل الرمزي إلى المسيحية، وإن كانت قضية التأثير والتأثر يصعب تأكيدها؛ لأنها قد تظهر في أي دين حتى ولم يحدث تأثير من دين في دين آخر، وقد ظهرت بالفعل في الإسلام، وإن اختلفت[2] بين تأويل تقيد بدلالة النص، كما عند أهل السنة، وآخر ارتجاعي إسقاطي منقطع ادعى أصحابه الكشف عن الغيب،ومعرفة أسرار الحروف، وغير ذلك من التلفيق الواضح الذي جمع بين فلسفة الإغريق، والإفلاطونية الحديثة، ورواسب من عقائد الفرس سعياً منهم إلى فتح الطريق أمام ما يسمى بالدين العالمي الذي تحدث عنه الحلاج والكتاني، وعمقه ابن عربي فيما يعرف بوحدة الأديان التي عبر عنها في نصوص كثيرة من كتبه ومنها ما ورد عنه في هذه الأبيات:

---

(1) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي: د. محمد أحمد الخطيب ط1/ 1984 مكتبة الأقصى عمان الأردن ص 21.

(2) ينظر مذاهب الإسلاميين مصدر سابق ص 13.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالدين ديني وإيماني(1)

ومع وضوح ما ورد في كتابات ابن عربي فهنالك من يرى أنه لم يقل بوحدة الأديان، وإنما تحدث في عقيدته عن الدين الواحد الذي يقبل في الزمن الواحد شريعة واحدة هي شريعة الزمن التي ظهرت فيه؛ وهو دفاع لا ينفي عنه اتجاهه، ويعزز هذا المعنى نداؤه بوحدة الوجود التي «تحولت عند الحاتمي إلى نزعة توفيقية شاملة لكل المذاهب، والتيارات الفكرية بعد أن وحد في موقفه الفلسفي بين متنافرات عقائد السابقين»(2). وهذه النظرية هي دون شك أخطر من سابقتها، «لأنها إذا كانت وحدة الأديان تنزع القداسة عن الدين الموحى به وتؤدي إلى إزالة الفواصل الحقيقية بين الدين الإسلامي وهو دين صحيح وغيره من العقائد الباطلة والمحرفة فتعطي بذلك الحق في اعتقاد أي عقيدة مهما كان بطلانها من ناحية، ويصبح أتباع العقائد المحرفة لهم الحق في مباشرة الدعوة من ناحية أخرى. فإن نظرية وحدة الوجود تنزع القداسة عن الله وذلك عندما يصبح «كل شيء هو الله؛ وهو مذهب قديم أخذت به الرواقية، والأفلاطونية الجديدة، والبرهمية التي تعتقد أن براهما هو الحقيقة الكلية، ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة، وأن ما وراء ذلك ليست سوى أعراض ومظاهر له»(3).

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه ... فيك فأنت الضيق الواسع

---

(1) دراسة في التصوف الفلسفي، مصدر سابق، ص 37.
(2) المصدر السابق، ص 62. بتصرف
(3) ينظر في ذلك دراسة في التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

كما ظهر على يد بعض الأدعياء ما يعرف بالذوق العرفاني «وهو فرع من فروع الفلسفة الإلهية يعتمد على القلب، والمجاهدة والتضحية، والتهذيب، والحركة والتفحص الباطني، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن لديهم القدرة على اكتشاف الحقائق الإسلامية بإزالة الحجب عن تلك الحقائق؛ وإذا كان هنالك من فرق بين الفلسفة والعرفان. فإن الفلسفة تعتمد في استدلالها على المبادئ والأصول العقلية، بينما يعتمد العرفان على القلب الذي يكشف عن الحقائق بشكل أفضل؛ «حين ينسج أفكاره مستعيناً بعاطفته الشاعرية المليّة ولسانه الجميل»[1]. أو هو نوع من الغريزة مودعة في بنية الإنسان وتكوينه، تستيقظ بالاستعداد، وارتفاع الموانع فيسير الإنسان وفق هذا الطريق معتمدا في ذلك على القلب، والمجاهدة، والتصفية والتهذيب، والحركة والتفحص الباطني؛ وبهذا استطاع من كانت لديه هذه الملكة من الناس، أن يكشفوا الحقائق الإسلامية بشكل أفضل بإزالة الحجب بين الإنسان وتلك الحقائق»[2]. وصبغوا ذلك بصيغة إسلامية خادعة تتمثل في فكرة النور المحمدي؛ أو بعبارة أخرى الحقيقة المحمدية التي جعلوا منها القطب الذي يدور في فلكه كل طالب للكمال، ولا يزال يدور أي يتحقق بالصفات المحمدية، . . . وفي دورانه يصغر قطر الدائرة ويصغر، حتى يتلاشى القطر، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة: أي الحقيقة المحمدية، وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحقق به». ومع أن الحقيقة المحمدية حقيقة واحدة ولكنها بحسب وجهة نظرهم تتعدد في وجوهها ونسبها، فيأخذ كل وجه صفة تميزه عن الوجه الآخر واسما آخر، وهكذا تتعدد المترادفات وكل منها له نسبة إلى هذه الحقيقة الواحدة[3]. وبذلك استطاعوا أن يمهدوا لترسيخ فكرة الأوصياء وعصمة الأئمة ومعجزاتهم، وتقديس الأئمة، والغيبة، والرجعة، والحلول، وتجسيد الألوهية، والتأويل،

---

(1) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي / تعريب خالد توفيق، ط 1 / 1415 هـ مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ص 62. بتصرف.

(2) ينظر الكلام والعرفان، مرتضى المطهري ص 70 - 71.

(3) دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي، مصدر سابق، ص 62.

والتشبيه، وغير ذلك من الأفكار والعقائد[1] حتى يتم في المقابل نسخ الشريعة عن طريقهم، كما «راجت عند أمثال هؤلاء الأدعياء فكرة حلول الله في الأشخاص، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، إلى الحد الذي ذهبت فيه بعض الفرق إلى القول بحلول الجزء الإلهي في الإمام، وجعلت له نصيبا من الألوهية واعتبرته شخصا مقدسا، ومنها من نظرت إليه على أنه مجرد رمز للعلم الإلهي؛ وفي النهاية كلا الاتجاهين يبذل الطاعة للإمام باعتباره رجلا رفيع المنزلة، محيطا بعلوم ما وراء الطبيعة»[2].

وقد ساعد هذا الادعاء على رواج فكرتي الحلول والعرفان بين البسطاء؛ فادعاهما العديد ممن تحللوا من الدين، وآنسوا في أنفسهم القدرة على بث أفكارهم بين السذج والبسطاء، والحاقدين على الإسلام. وقد بدا ذلك واضحا في تعدد الأئمة، وتوزع الأتباع فيما بينهم إلى فرق، والاختلاف في تعيين شخص الإمام، وتفاوتت أيضا نظرات الأتباع في تقدير الإمام بين من كان يسوي بينه وبين النبوة، وبين من كان يبالغ في الرفع من مكانته بما يتجاوز قدر النبي ومنزلته ذاتا وصفة، وبين من تخطى به تلك النعوت كلها بما خلعه عليه من صفات الألوهية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، كما سيتح ذلك عند الحديث عن عقيدة الدروز. ولا شك أن هذا التفاوت قد أدى إلى نشأة فرق باطنية متعددة، تفاوتت في درجات خطورتها بقدر درجات تعصبها وحقدها على السلام، ومدى قدرتها على النيل منه قدر نيلها من وحدة أتباعه.

---

(1) ينظر الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 21-22

(2) ينظر في ذلك موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم حفني، ط 2 / 1999 م مكتبة مدبولي ص 546 وكذلك السيادة، فان فلوتن / ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ط 2 / 1965 م ص 82.

السبئية

لم يتفق المؤرخون على نسبة هذه الفرقة إلى شخصية عبدالله بن سبأ، فمنهم من نفى وجوده، ومنهم من أكد دوره، ونسب إليه آراء متطرفة حاول أن يقوض بها تعاليم الإسلام، ويحدث ثلما في العقيدة بما ادعاه من محبة آل البيت، وبما خلعه على أمير المؤمنين من صفات تتجاوز حدود البشرية، في محاولة بائسة، أراد بها ضرب وحدة العقيدة، وتغيير معالم الرسالة الإسلامية، وهو في كل الأحوال لا يستبعد أن يكون مجرد رمز لحركة سرية حاقدة استطاع أن يعلن عن اسمه حتى يصرف الأنظار عن عناصر مؤثرة كانت تخطط في الخفاء تحت غطاء آمن. وسوف يتضح دورالسبئية فيما يأتي.

ظهور السبئية

تضاربت آراء بعض الباحثين المعاصرين حول شخصية عبدالله بن سبأ اليهودي فنفى الطباطبائي وجود هذه الشخصية من أساسها وعدها شخصية خرافية وهمية، «وأسطورية من نسج الأمويين ومعاصريهم من العلماء، روجوها لتسويغ الفتن التي سادت صدر الإسلام، وانتهت بقتل الخليفة الثالث؛ ثم جعلوا من هذه الشخصية الوهمية أمثولة بارزة لبطولة هذه القصص، ثم افترضوه واضعا لمذهب التشيع»[1].

---

(1) مقالات تأسيسية، مصدر سابق ص 442.

دون أن يذكر مصدرا معتبرا لهذا النفي، أو ردًا مقنعا، وكان عليه أن ينكر تأثيره في الشيعة؛ وهو محق في ذلك، أما عن تأثيره في الغلاة الباطنية فهو أمر لا يمكن إنكاره.

وبهذا الرأي سبق أن أخذ طه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى ـ علي وبنوه) رضي الله عنهم على نحو أراد به ـ جريا على منهجه ـ إثارة الشكوك والشبهات معتمدا في ذلك على مصادر غامضة، وروايات مبثورة في وصف الفتنة مؤكدا بأنها عربية، وأن العامة الذين كانوا شرار هذه الفتنة كانوا عربا كذلك. ولا هدف له من وراء ذلك سوى تبرئة اليهود من الاشتراك في الفتنة[1]، ومهد لإنكار شخصية ابن سبأ بقوله: إن أكثر رواة هذه القصة من المتأخرين، وبهذا الرأي أخذ المستشرقون، وتواترت كتاباتهم على إنكار عبد الله بن سبأ، وتجاهلوا دور المنافقين واليهود في تلك الأحداث، دون أن يرجع في ذلك إلى أعلام أهل السنة، أو علماء الحديث الذين يجب أن يرجع إليهم المؤرخ في دراسة الصدر الأول، وبخاصة في أمر أجمعت فيه المصادر المعتبرة لدى الشيعة وأهل السنة: منهم اليعقوبي وهو مؤرخ متشيع، وكذلك ابن أبي الحديد في نهج البلاغة. وقال ابن عبد ربه في العقد الفريد: أما الرافضة ففيها غلو شديد في علي ﷺ ذهب بعضهم مذهب النصارى في المسيح؛ وهم السبئية أصحاب عبد الله، وقد حرقهم علي ﷺ بالنار[2] وكذلك ذكره ابن جرير الطبري الذي روى قصة ابن سبأ، وهو ليس من الرواة المتأخرين، فهو معاصر للبلاذري، ومن طبقة تلاميذ ابن سعد صاحب الطبقات، وأن سيف بن عمر الذي روى عنه الطبري هذا الخبر هو من كبار المؤرخين القدماء، فهو شيخ شيوخ الطبري، والبلاذري وهو من مرتبة شيوخ ابن سعد، لا يقال عنه ولا عن الطبري إنهم من الراة المتأخرين، كما أراد طه حسين أن يوهم بذلك.

---

(1) تاريخ الإسلام في مواجهة التحديات، أنور الجندي. ط / مكتبة التراث الإسلامي، ص 125 ولمزيد الاطلاع ينظر الفصل السادس من هذا المصدر « دور اليهود في الفتنة الكبرى وقد أنكر أبو بكر بن عربي هذه التسمية ولم يعدها فتنة وسماها العواصم من القوا صم.

(2) تأريخ الإسلام في مواجهة التحديات، مصدر سابق، ص 128.

كما روى ذلك كل من الشهرستاني في الملل، وابن حزم في الفصل، وعبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، والرسغي في مختصر الفرق، والاسفرايني في التبصر في الدين، وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، وابن قيم الجوزية في الفرق الحكمية[1]. ويمكن القول بكل ثقة بأن هذه الفرقة تنسب إلى عبد الله بن سبأ، قيل إنه حبر يهودي من اليمن، ادعى اعتناق الإسلام؛ ليكيد له من الداخل، كما فعل شاول اليهودي المعروف ببولس الذي حاد بالمسيحية عن مسارها الصحيح من قبل. ومما ورد عن ابن جرير الطبري في ذلك أن من بين مزاعم ابن سبأ بعد ادعائه اعتناق الإسلام في عهد عثمان، أنه كان يتنقل بين البلدان الإسلامية، يحاول إضلالهم، إلى أن انتهى به المطاف أخيرا في مصر «فاعتمر فيهم وكان يقول لهم: لعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب أن محمدا يرجع، متأولا في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾[2]. بل إن محمدا هو أحق بالرجوع منه فقبل ذلك عنه، فوضع لهم الرجعة فتكلموا فيها. ثم تقدم خطوة أخرى فقال: لكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد. وبث دعاته في ذلك، ودعاهم إلى الخروج عن عثمان ﷺ مدعيا أنه أخذ الخلافة بغير حق، ونسب أقوالا تشيد بمكانة علي منها: (اسألوني قبل أن تفقدوني، فوالذي نفسي بيده لا تسألوني عن شيء فيما بينكم وبين الساعة، ولا عن فئة تهدى مائة، وتضل مائة، إلا أنبأتكم بناعقها وقائدها وسائقها ومناخ ركابها، ومحط رحالها، ومن يقتل من أهلها، ومن يموت موتاً)[3] وأردف ذلك بترسيخ مبدأ الحلول. فادعى أن جزءاً إلهياً تجسد في علي ﷺ، ثم في خلفائه من بعده. وليس من الضروري حسب وجهة نظره وأتباعه أن يظهر ذلك الجزء «الروح الإلهي» دائماً، بل يجوز أن يعود إلى مقره الإلهي حتى يتجسد في شخص آخر. وسموا الفترة التي يغيب فيها

(1) المصدر السابق، .128. ولمزيد الاطلاع ينظر تاريخ الطبري مصدر سابق ج 4 / 340 وما بعدها.
(2) سورة القصص، الآية: 85.
(3) دراسات في الفلسفة الإسلامية: محمود قاسم ط 5/ 1973 دار المعارف بمصر ص 47.

ذلك الجزء «الغيبة»، ورجوعه إلى الأرض «الرجعة». وسموا فترة انتظار ظهور الإمام «التوقف»[1].

وقد تمكن بعد اتخاذه الإسلام دثاراً لتدبير مؤامراته، أن ينشر أفكاره الحاقدة على الإسـلام بين أتباع النحل المختلفة: من مجوسية ومـزدكية ومثنوية وصابئة، ويهودية، وبين من تقوضت دولهم بظـهور الإسلام من أبناء الملوك وغيرهم من البسطاء الذين اعتنقوا الإسـلام، ولم يترسخ الإيمان في قلوبهم.

وهذا يؤكد أن دور ابن سبأ لم يقتصر في عهد خلافة علي ﷺ، بل كان له دور حاسم في الفتنة التي قامت ضد عثمان ﷺ، وكذلك في معركة الجمل إذ لا يمكن أن يقوم بهذا الدور كله فجأة ودون تخطيط مسبق، «وأن يظهر بأفكاره الدفينة المهدوية والتأليهية في عهد خلافة علي ﷺ القصيرة (36 ـ 41)، أو بعد وفاته ما لم يكن قد مهد لها قبل ذلك، بل إن الواقع والمنطق ليؤكدان أن دوره يعود إلى عهد سابق على أساس يهوديته الممزوجة بالمسيحية المنحولة عن الفلاشا يهود الحبشة التي بدأ في تطبيقها على الإسلام بعد ادعائه الدخول فيه. ثم سرعان ما ظهر تأثيره في أوساط كان لهم شأن أثناء الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان ﷺ . . ثم لما تولى علي الخـلافة كان من أشد أنصـاره تحمسا[2].

وسواء أكان المسؤول الأول ابن سبأ أم شاركه في ذلك غيره؛ وهو أمر طبيعي بالنسبة للحركات السرية؛ فإن فرقة عرفت بالسبئية تمكنت عن طريق مؤسسها ابن سبأ أيًا كان انتماؤه، أو هويته أن تثير النفوس الحاقدة على عثمان أولاً، وأن تستميلهم بادعاء ما تعرّض له علي ﷺ من ظلم وحرمان من حقه في الخلافة ثانياً[3]، وأن تضع في ذلك أقوالا غريبة غربة مختلف عقائد النحل الأخرى عن الإسلام.

---

(1) السيادة العربية: مصدر سابق ص 80.

(2) مذاهب الإسلاميين مصدر سابق، جـ 2 / 34 ـ 35. بتصرف.

(3) ينظر الحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق ص 20 وما بعدها من المصدر السابق، ص128. كما ينظر في ذلك على سبيل التأكد من هذه النقول الفرق بين الفرق، ط 2/ 1973م =

وهذه الفرقة وإن عدت من الفرق المنقرضة، فإن ما نشرته من أفكار وما بثته من سموم يجعلها من أخطر الفرق جميعاً، إذ عن طريقها تسربت البدع إلى معظم الفرق، وكل أخذ منها بقدر. وإن ظهر تأثيرها بصورة واضحة في غلاة الباطنية.

وقد ذكر كثير من القدامى وبعض المحدثين خطورة هذه الفرقة على العقائد الإسلامية، ومن بين هؤلاء أبو الحسن الملطي (ت 377هـ) وابن حزم الذي خص بالذكر عدداً من متكلميهم: منهم محمد بن إسحاق النخعي مؤلف كتاب «الصراط»، وساق في ذلك ردود العلماء: منهم البهنكي والفياض. ومن المحدثين الدكتور على سامي إنتشار، وعبد الله القصمي، والشيخ محمد أبو زهرة. وفي مقابل ذلك تشكك بعض المفكرين من الأوربيين، وفي مقدمتهم برنارد لويس، وكيتاني في حقيقة الأثر الذي يعزوه المسلمون إلى السبئية في العقائد[1]. وكان عليهم أن يدركوا أن علماء المسلمين هم أدرى من غيرهم بواقعهم، وبما أثارته هذه الفرقة من تناقضات وتحريف، ونشرته من سموم كانت له أسوأ النتائج عبر التاريخ.

وأن دور هذه الفرقة يكمن في أنها فتحت الطريق أمام حركات هدامة متطرفة، التقطت هي الأخرى أفكارها منها، ومن رواسب فلسفية قديمة، وعقائد وثنية، أو لعلها التقت منذ البداية مع السبئية في تقاطع الطريق، ثم تفوقت عليها بما غذت به اتجاهها المتطرف من الفكرالمستمد من القبالة أحد مصادر الحركة اليهودية الباطنية السرية التي أحدثت ثلما في كتاب التوراة، وتأويلاتٌ خطيرة في أغلب ما جاء فيه من تعاليم.

ثم واصلت دورها في إيجاد حركات هدامة تعتقد في الإمام الحلول

= دار الآفاق الجديدة بيروت ص15. وكذلك الملل والنحل، ط/ 1968 م مؤسسة الحلبي القاهرة جـ 1 / 174.

(1) ينظر المصدر السابق ص20 وما بعدها.

والاتحاد والعلم بالإسرار والعصمة، ومنحته مراتب سنية، وأوهمت أتباعه بأن مجرد الإيمان به يجيز للمكلف التحلل من كافة الالتزامات الدينية.

وبذلك تكون قد دخلت بما أثارته من أفكار في طور جديد، جسدت فيه فكرة المخلص المسيحية، وأصبحت بما نشرته من أفكار، وزرعته من عقائد لا يوجد بينها وبين ما حاربه الإسلام أي تعارض أو تضاد.

الراوندية

ربما لا توجد فرقة تحمل هذا الاسم في العصر الحاضر، ومع ذلك فإن ما وصف به مؤسس هذه الفرقة من خطورة على الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عموما، بما تركه من مصنفات، ومن يدري فلعل بعضها لا يزال يقبع في أرفف المكتبات العالمية أو الخاصة، وهذا قد يدفع بالبعض إلى الاطلاع عليها، وربما يتأثر بما جاء فيها ذوو الفكر المحدود، أو الميول المنحرفة ممن تستهويهم عادة المستغرب من الأفكار، والتأويلات الموغلة في الإغراق؛ فيعملون على نشرها للظهور بمظهر التطور والتجديد سواء عن طريق الدس الخفي أو المعلن، ومن ثم فقد دعت الحاجة إلى تقديم شيء عن منهج تفكير هذه الفرقة؛ تحذيرا للباحثين والقراء من آرائها المضللة.

ظهور الراوندية:

يعد أحمد بن يحي بن إسحاق الراوندي من راوند إحدى قرى أصبهان ممن سكن بغداد[1]. قيل عنه: «كان غاية في الذكاء، تفوق على نظرائه فلم يكن في زمانه من هو أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه، وكان في أول أمره حسن الأمر جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كله، وكانت أغلب

(1) ينظر معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، مصدر سابق، ص 181.

كتبه قبل انسلاخه في الاعتزال والرفض»[1]. كما عرف عنه أنه لم يكن يستقر على مذهب معين، ولا يثبت على شيء، ثم أصبح من بين فلاسفة الفكر الإلحادي الذين أسسوا مذهبا في هذا الاتجاه، وله في ذلك مؤلفات متعددة تحكي صوراً عن تطرفه، وفساد عقيدته: «منها كتاب التاج، وكتاب التجريح والتعديل، وكتاب الزمرد، وكتاب الإمامة، وصنف كتاباً في قدم العالم، وآخر في نفي الصانع، ولا أدل على تطرفه، وفساد عقيدته ما ورد في كتاب التجريح والتعديل من إسفاف وعبارات تنفي الحكمة عن الله سبحانه»[2]، يتنزه القلم عن ذكرها على الرغم مما قيل بأن ناقل الكفر ليس بكافر.

كما طعن في كتابه الزمرد في الأنبياء، ووصف معجزاتهم بالمخاريق والسحر. «وزعم أن في القرآن تناقضاً وخطأ وكلاماً مستحيلاً»، وهو ما جعل مؤرخي الفكر الإسلامي يجمعون على وصفه بالزندقة والإلحاد، واعتبره ابن كثير من مشاهير الزنادقة، وقال عنه ابن تغري بردى: إنه الماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة.

وقد اتخذ من تأويل قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[3] غطاء لتسويق آرائه فادعى محبة العباس ﷺ، ونادى بإمامته، فتبعه في ذلك ذوو الميول المضادة والعواطف المناوئة للإسلام، فتبرأوا من إمامه أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، واتهموا الصحابة بحرمان العباس من حقه في الإمامة، وأجازوا إمامه علي لإجازة العباس له[4].

ومن بين أتباعه من ادعى أن الروح التي كانت في المسيح تنقلت بين الأئمة واحداً بعد واحد إلي أن صارت إلى إبراهيم بن محمد[5].

(1) لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ط2 / 1390هـ 1971م مؤسسة الأعلى للمطبوعات بيروت جـ1 / 323324.

(2) ينظر معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، ص 182.

(3) سورة الأنفال: الآية: 75.

(4) ينظر في ذلك: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، د. إسماعيل العربي ط1/ 1993. دار الآفاق الجديدة المغرب، ص181-182 وتلبيس إبليس مصدر سابق. مذاهب الباطنية ص 119 وما بعدها

(5) ينظر في ذلك تلبيس إبليس مصدر سابق ص 120.

وإذا كان هذا ما يتعلق بتحللهم من العقيدة، فإن ما انتاب مواقفهم من الشريعة فهو أكثر تحللاً من أي قيدٍ آخر، إذ لم تعد الشريعة منهجاً لحياتهم، أو مصدراً لسلوكهم؛ وإنما هي مجرد مصطلحات أسقطوا عليها صوراً عن تأويلاتهم المجحفة، فلم يَعد لها أي أثر في الدين الذي يدعون انتسابهم إليه وهو منهم براء.

الإسماعيلية

الإسماعيلية كغيرها من الحركات لم تستقر على منهج واحد، ولا عند فرقة واحدة، وهو أمر طبيعي إذ لا يعني ظهور بعض الأفكار في المراحل الأولى لدى فرقة معينة تسلسلها حتى النهاية، فقد توزعتها هي الأخرى مناطق متباعدة، وأفكار متناقضة، وفرق تتابع ظهورها عبر تاريخها الطويل. وتذكر الروايات أن أبناء إسماعيل تواروا عن الأنظار بسبب اضطهادهم من قبل العباسيين منذ فترة مبكرة، فمنهم من لجأ إلى المشرق، ومنهم من لجا إلى المغرب، وإن أغلب من كتب عن الإسماعيلية لم يميزها عن غيرها من الحركات الباطنية في شيء سوى في إيغالها في النظرة الفلسفية، وأما في بقية المسائل فهو يراها تتفق إلى حد كبير مع غيرها في تقديس الأئمة، والحلول والقول بالعقل الكلي، والنفس الكلية للأئمة، ولها آراء في نفي الصفات، ونفي اللغة كاداة للتعبير عن العقيدة؛ لعجزها وقصورها في الإعراب عن ذاته سبحانه وصفاته بما يليق به. دون أن يلتفت إلى أن الإسماعيلية وإن أبقت على نظرتها بالنسبة لإمامة محمد بن إسماعيل، فقد غيرت بعد انقسامها فيما بعد إلى فرق من وجهة نظرها فيما يتعلق بالفكر عموما. ومن المرجح أن الدولة الفاطمية التي لجأت إلى المغرب استغلت الدعوة الإسماعيلية لصالحها، وعندما حققت حلمها في تأسيس دولة

امتد نفوذها من المغرب العربي حتى الشام شرقا تحت ما يعرف في التاريخ بالدولة الفاطمية؛ قد غيرت من أفكارها كما سيتضح فيما بعد.

ظهور الإسماعيلية:

لم يتفق مؤرخو الفرق على تحديد دقيق للفترة الزمنية التي ظهرت فيه هذه الفرقة، وتميزت باسم الاسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الذي يدعون انتسابهم إليه، ويرجع السبب في ذلك الى ما يكتنف ظروف نشأة هذه الفرقة في تلك المراحل المبكرة من سرية مطبقة، ويخيم عليها من غموض. وكل الذي بين أيدي الباحثين أنها حركة عقدية سرية دينية اجتماعية فلسفية ظهرت في أواسط القرن الثاني الهجري.

وقد أطلق على هذه الفرقة ألقاب متعددة: منها الباطنية لخوضها في الفلسفة الغنوصية، والرافضة لرفضهم إمامة زيد بن علي، والفاطمية لادعائهم الانتساب الى فاطمة الزهراء، وسموا أيضا بالعبيديين نسبة الى عبيد الله المهدي الذي أسس دولة بالمغرب الأقصى، ومنه امتدت الى المشرق فشملت شمال إفريقيا، ومصر والشام والحجاز[1]. هذا الاتجاه العقدي الذي ينبع من جماعة رأوا أن الامام هو إسماعيل بن جعفر الذي نص والده على إمامته في أول الأمر، ثم نقل الإمامة الى أخيه موسى الكاظم. ولكن أتباعه أبوا إلا التشبث بإمامة اسماعيل.

وأما من حيث مكان ظهورها فيقال إنها نشأت بالكوفة. ومنهم من يرى أنها نشأت ببغداد أيام حكم المامون (ت 218 هـ) على يد حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط. وعبد الله بن ميمون القداح (180 هـ / 796 م) كان مولى لجعفر بن محمد تستر بالتشيع ودعا لآل البيت.

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر المدارس الكرمية. د/ عبد المجيد بن حمزة ط1/ 1406-1986 م ص 180 وما بعدها.

وقيل: إن محمد بن الحسين الملقب بدندان كان يكره العرب والاسلام هو الذي أشار على القداح بأن يكتم ما في نفسه من بغض الاسلام، ويظهر التشيع لعلي ﷺ ويطعن في الصحابة[1] متأسيا بصابئة حران من بلاد الشام الذين كانوا يكتمون عقيدتهم، ولا يظهرونها إلاّ لمن كان منهم حتى لا يطّلع أحد على أسرارهم، وأعطاه مالا كي ينفقه على الدعاة [2].

وأما عن سر ظهورهم فيرجع إلى ما لحق أبناء اسماعيل من اضطهاد بني العباس، فتواروا عن الأنظار: فمنهم من لجأ إلى خراسان، وقندهار، ثم الهند حيث لا تزال توجد أكبر طوائف الإسماعيلية، ومنهم عبيد الله المهدي الذي لجأ إلى المغرب الأقصى[3] مستغلا في ذلك دعوة أبي عبد الله الشيعي الذي دعا له في المغرب، فآوته قبائل كتامة وساعدته على تأسيس دولة امتد نفوذهـا إلى المشـرق العـربي، عـرفت في البداية بالـدولة العبيدية، ثم اشتهـرت في التاريخ بالدولة الفاطمية.

عقيدة الفاطميين:

تؤكد الروايات التاريخية أن الفاطميين أقاموا صرح دولتهم بعد قرنين من الكفاح السري[4]، وقبل تجاوز هذه النقطة فقد «نقلت الكتب التي تحدثت عن الفاطميين آراء متناقضة أشد التناقض عن عقائدهم: فمنها روايات تذكر أنهم أقاموا صرح دولتهم على أساس ديني، فأسسوا المساجد لإقامة الصلوات، وكانوا يخرجون لإمامة الناس والخطبة في الأعياد. إلى غير ذلك من المظاهر التي تؤكد بأن الفاطميين كانوا أشـد الناس حرصا على الإسلام، وتقاليد المسلمين[5]، بل هنالك من ذكر «أن الفاطميين أنفسهم قد أهملوا السباعات التي

---

(1) المصدر السابق ص 182.
(2) الكامل في التاريخ، علي بن الأثير ط 1 / 1966 م دار صادر بيروت، ج 8/ 28-29. بتصرف
(3) ينظر معجم الفرق والمذاهب الإسلامية مصدر سابق، ص 47.
(4) الصلة بين التصوف والتشيع مصدر سابق، ص 200.
(5) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، مصدر سابق، ص318.

تحدد عدد الإئمة الظاهرين والمستورين بعد أن تاسس حكمهم في المغرب، ثم في مصر فكان عدد خلفائهم ـ وهم أئمة ظاهرون بالطبع ـ أكثر من سبعة، ثم لما زالت الدولة لم يلتفت أحد إلى الناحية التطبيقية لفلسفة الأرقام التي أسسوا عليها عقيدتهم»[1]. وأخرى تقول: إنهم عملوا على نشر الإباحية ونبذوا العبادات والأديان ودانوا بالتناسخ والحلول وادعوا معرفة الغيب»[2]. وهنالك من أجرى مقارنة بين هذه الروايات المتناقضة وانتهى إلى القول بأن «انتصار الفاطميين سياسيا، وبسط نفوذهم على عدة بلدان من أقطار العالم الإسلامي أدى إلى قيام أعدائهم من العباسيين من المشرق والأمويين في الأندلس بحملات عنيفة ضدهم، طعنت في نسبهم وعقائدهم»؛ وذلك بقصد التقليل من مكانتهم والحط من شأنهم بسبب ما وصلوا إليه من السلطة، وما تحقق على أيديهم من حضارة وتقدم[3].

وأيا كان وضع الفاطميين عقديا سواء أكانوا معتدلين كما تذكر الروايات، أم أنهم مالوا إلى الاعتدال، وتركوا ما كانوا عليه بعد وصولهم إلى الحكم، فمن المرجح أنهم «من بين الفرق التي مثلت الوجه الجديد للإسماعيلية المتأخرة التي تخلت فيه عن العقائد التي دعت إليها الإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري»[4]، وأن ما يقال عن إخفاء عقائدهم؛ فهو ادعاء مشكوك في صحته، والذي يعزز هذا الرأي أنهم لم يكونوا بمنزلة من الضعف حتى يخفوا عقائدهم الباطنية.

وأيا كان الأمر فالفاطمية يجب أن تدرس بما لها وما عليها في إطار الدول التي قامت في المنطقة ضد العباسيين، وتمكنت بما توفر لها من قوة من تحقيق استقلالها عنهم، أما البحث هنا فهو يتعلق بدراسة الفكر الإسماعيلي ـ بما له

---

(1) الصلة بين التصوف والتشيع، مصدر سابق ص 201.
(2) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، مصدر سابق ص 318. بتصرف.
(3) المصدر السابق، ص 318. بتصرف
(4) ينظر مذاهب الإسلاميين، مصدر، جـ 2 / 90.

وعليه ــ وهو لا تزال جذوره راسخة في عقول العديد من الفرق القائمة في بعض الأقطار الإسلامية.

وقطعا لأي استرسال؛ فإن كل الذي بين أيدي الباحثين هو عبارة عن التقاط فكري من مصادر متعددة يفتقر الكثير منه إلى الدقة في نقله؛ لصعوبة الاطلاع على مؤلفات هذه الفرق بالذات التي عدت على بعض مصادرها عوادي الزمن، فأتلفت بعضها، وأخفى الأتباع بعضها الآخر، فلم يعملوا على نشرها، ولم يتيحوا أي فرصة لتمكين غيرهم من الاطلاع والحكم لها أو عليها.

معالم الفكر الإسماعيلي:

لعله من بين الأمور الأكثر تعقيداً تحديد معالم الفكر الإسماعيلي لتنوعه، وتعدد اتجاهاته واختلال فلسفته، وتضارب آراء المفكرين من حوله، وكثرة انقساماتهم إلى فرق، وهنالك من «يرى أن الإسماعيلية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري تختلف كثيرا عن مذاهب الفرق الأولى، وإذا كان هنالك من ارتباط فهو لا يتجاوز حدود الارتباط بشخص محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، وأما فيما يتعلق بالتجلي الإنساني للألوهية فإن هنالك بعض الفرق من الإسماعيلية المتأخرة من أنكر ذلك [1]. ويزداد الأمر تعقيداً عندما يكون الاختلاف بين مفكري الشيعة أنفسهم، فالباحث الشيعي (محمد جواد مغنيه) حصر الشيعة في ثلاث فرق: الزيدية والإمامية والإسماعيلية، واستثنى من هذه الطائفة الأخيرة أتباع آغاخان الموجودة في الهند، وخالفه في ذلك المؤرخ الشيعي الأمامي (غلام رضا إنصاف بور) الذي جعل الإسماعيلية تختلف عن الزيدية والإمامية الإثنى عشرية في مصادر مفكريها؛ لما تتضمنه عقائدها من ضلالات وأساليب حياتها من تحلل، ومناهج تفكيرها من التقاط فكري من مذاهب متعددة، ونحل مختلفة، ويضاف إلى ذلك أن مرتكزات ثقافتها تنبع أساساً من الزرادشتية، وما تفرع عنها من تيارات فكرية متباينة، وإلى هذا الرأي

---

(1) ينظر مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ج 2 / 90.

ذهب الفيلسوف الشيعي المعاصرمرتضي المطهري الذي ذكر أن الباطنية «كانت لهم مداخلات وتصرفات في الثقافة الإسلامية انطلاقا من أفكارهم عن الباطن، بحيث يمكن القول: بأنهم قلبوا الإسلام رأسا على عقب، وأكد أن مسلمي العالم يرفضون اعتبارهم جزءا من الفرق الكلامية [1]، وختم ذلك بقوله: «وقبل ما يقرب من ثلاثين سنة تأسست دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة، وقد ضمت ممثلا لكل من المذاهب: الشيعة الإمامية، والزيدية، والأحناف، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، وقد بذل الإسماعيليون جهودا حثيثة؛ كي يوفدوا ممثلا عنهم فلم يحظ طلبهم بالقبول من المسلمين كافة»[2].

فضلاً عن اختلافهم في مسألة الإمامة ذاتها فهم سبعية، يعتقدون في إمامه محمد بن إسماعيل الذي يرون أن دور الإمامة انتهى إليه، ويعدونه صاحب شريعة، عطل قيامه ظاهر شريعة الإسلام، ونسخها، ثم تقدموا خطوة أخرى في تقديس الإمامة فجعلوها المحور الذي يتوقف عليها فهم الدين وعلومه؛ لعلاقة هذه العلوم بعلم الباطن.

والأئمة في نظرهم هم وحدهم في مقدمة الأركان جميعاً، بل هم العمدة الأساس لجميع أركان الدين، وإذا بطلت ولايتهم «بطلت الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج والجهادن وعاد الدين جاهلية»[3].

وكتبوا في ذلك فصولاً مطولة تشيد بدور الإمام ومكانته بدعوى أن جوهره فوق جوهر البشر، وأنه ينظر بنور ربه، ويعمل بتأييده، وأن رضاه موصول برضا الله[4].

واشترطوا وجوب معرفة إمام العصر، واستدلوا في ذلك بحديث

---

(1) الكلام والعرفان، ط 1 / 1992 م الدار الإسلامية بيروت ص 19 و 20.
(2) المصدر السابق، ص 20.
(3) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 100.
(4) المصدر السابق ص 103 نقلاً عن ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، تحقيق: محمد كامل حسين ط1/ 1949، دار الكتب المصرية ص 71-72

موضوع عن النبي ﷺ جاء فيه «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، وبما نسبوه زوراً إلى جعفر الصادق» الجاهلية جاهليتان: جاهلية كفر، وجاهلية ضلال، فجاهلية الكفر ما قبل مبعث النبي ﷺ، وجاهلية الضلال ما يكون بعد مبعثه فيمن ضل عن إمام زمانه.

وأطلقوا على النبوة والرسالة «مرتبة الاستيداع»، وعلى مرتبة الإمامة والوصاية «مرتبة الاستقرار»، وقسموا في ذلك المراتب بين الأنبياء والأوصياء والأئمة منذ عهد آدم عليه السلام إلى أن اجتمعت أخيراً في عبد المطلب جد النبي ﷺ الذي اختزلوا المراتب كلها في شخصه، ونسبوا إلى النبي ﷺ في ذلك حديثاً موضوعاً مفاده: (لم أزل أنا وأنت يا علي من نور واحد، ونتنقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية، كلما ضمنا صلب ورحم ظهر لنا قدرة وعلم، حتى انتهينا إلى الجد الأفضل، والأب الأكمل عبد المطلب، فانقسم ذلك النور نصفين في عبد الله وأبي طالب) فقال الله تعالى كن يا هذا محمداً، ويا هذا كن علياً، ولكن عبد الله توفي. فاستودع عبد المطلب مرتبة النبوة والرسالة لمحمد، ثم استودع أبا طالب مرتبة الوصاية والإمامة أيضاً، وبعد وفاة أبي طالب اجتمعت لمحمد هذه المراتب، فكان محمد مجمعاً للرتب جميعها: وهي النبوة والرسالة والإمامة والوصاية، فكان باجتماعها فيه أعلى من جميع المخلوقات، حتى كان يوم «غدير خم» سلم فيه النبي ﷺ مرتبة الاستقرار لعلي، ومنه إلى الأئمة من ولده، حتى تجتمع هذه المراتب مرة أخرى في قائم القيامة»[1].

والذي يثير التساؤل أن الإسماعيلية على الرغم من إيمانهم بهذا الحديث؛ فهم لا يعدون علياً إماماً، بل مجرد وصي، وأن الإمامة تبدأ من ابنه الحسن ثم الحسين، ثم تتواصل حلقاتها في عقبه في ولد بعد والد تأويلاً[2] لقوله تعالى ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[3]، ثم نكصوا على أعقابهم فلم

---

(1) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي. مصدر سابق ص 104-105.

(2) المصدر السابق ص 105 بتصرف.

(3) سورة الزخرف، الآية: 28.

يحترموا هذا الأصل من أصول عقيدتهم، فجعلوا الإمامة تتغير بين الأشخاص تبعاً لما تقتضيه الاعتبارات السياسية، والمصلحة التي تدعو إلى مراعاة ما تمليه الظروف أحياناً.

تم تقدموا خطوة أخرى في ترسيخ مبدأ الإمام في نفوس الأتباع، فوضعوا لذلك منهجاً تربوياً يعتمد على فلسفة غريبة تقر بمبدأ التفاوت بين درجات الخلق، واعتبروا ذلك حكماً إلهياً في الكون كله»: الجماد والنبات والحيوان. وفي ضوء هذا التصور جعلوا مسألة الكمال لا تتحقق للأدنى حدا إلا إذا أذعن للذي يليه رتبة ومقاماً، وساقوا في ذلك أمثلة مستمدة من عالم الممكن متجاهلين بذلك دور السنن الكونية التي يندرج تحت إطارها مبدأ العلل بين الأشياء المادية بالذات، دون أي تدخل للإرادة أو الاختيار الذاتي الذي صورته أوهامهم وفكرهم الفلسفي المتهافت.

ومن بين تلك الأمثلة التي حاولوا أن يعززوا بها فكرة التسليم المطلق للإمام، ووضع مكونات العقل والإرادة والاختيار تحت تصرفه هذا المثال: إن النبات حسب وجهة نظرهم لا يمكن له أن يؤدي دوره كاملاً إلا إذا وضع التراب نفسه، وسخر محتوياته العضوية تحت تصرف النبات، ومكنه من أن يضرب بجذوره ليستخلص غذاءه من مكونات التربة؛ كي ينمو بذلك، وتتحدد خصائصه؛ وعندئذ يتحول من الترابية إلى النباتية.

ثم إن النبات إذا وضع نفسه تحت تصرف الحيوان، ومكنه من نفسه من أن يتغذى منه، ارتقى من النباتية إلى الحيوانية. وكذلك الحيوان إذا وضع نفسه تحت تصرف الإنسان حتى يستغل بعضه في تقويم جسمه، وتقوية روحه الحيوانية التي بها يشعر ويتحرك ويجعل منه غذاءه وصل من الحيوانية إلى الإنسانية»[1].

---

(1) فرقة الراوندية تعاليمها ورجالها على ضوء المراجع الفارسية، د. السيد محمد الغزاوي، ط/ الهيئة العامة للكتاب، جامعة عين شمس القاهرة. ص 65-66 بتصرف.

وانطلاقاً من هذه الأمثلة الواهية التي تعبر عن اللامعقول في صورها ونتائجها انتقلوا إلى القول: بأن الإنسان الجاهل الناقص ليرتفع من دركة الجهل إلى درجة العلم؛ إذا وضع نفسه هو الآخر تحت تصرف الإنسان العاقل الكامل، وسلمه حسه وعقله، ولو كان في ذلك ما يؤدي به إلى حتفه من غير سؤال أو اعتراض.

وتدرجوا في سلم الرتب والمقامات إلى أن وضعوا الأمور كلها في يد الإمام، واعتبروه هو وحده الإنسان الكامل الذي ينبغي أن ينقاد له الجميع ونادوا بمحبته، وادعوا أن من أحبَّ نفسه ولو بمثقال ذرة لما عدت محبته خالصة لما شابها من محبة نفسه.

كما جردت الإسماعيلية النبوة من مقامها، وادعت نسخها في ضوء الأدوار السبعة التي يزعمون أن هذا العالم له دورات متعاقبة تقوم على مبدأ الرقم سبعة، وكل دور له نطقاء أو أنبياء سبعة، وأسس أو أوصياء سبعة، وأئمة سبعة فإذا انتهى دور العقل السابع والأخير، أتى من بعده دور جديد يدعو إلى شريعة جديدة، ينسخ بها شريعة من كان قبله من الأنبياء.

ولهذا فهم يزعمون أن محمداً بن إسماعيل مؤسس فرقتهم هو الناطق الجديد الذي افتتح دوراً جديداً في دورات العالم؛ وهو دور القيامة [1] الذي نسخ شريعة محمد صلى الله عليه وسلم. فماذا عن بقية الأصول وفي مقدمتها الإيمان بالله الذي يمثل حجر الأساس في بناء العقيدة؟.

وتجنباً لأية أحكام مسبقة، فإن الإسماعيلية كما يبدو من مصادرها لم تجرد بحوثها من كلمة التوحيد أو الله، غير أنه عند التحقيق يجدها تستمد أصول اعتقادها من الفلسفة الإفلاطونية الحديثة، وبالذات من نظرية الفيض عند أفلوطين القائمة على مراتب الوجود التي استبدلوها بكلمة الإبداع مقرونة بدعوى تنزيه الله عن طريق نفي جميع صفات الألوهية عنه سبحانه؛ فهو في نظرهم لا

---

(1) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 91-92 بتصرف.

يقال عنه (حي، ولا قادر، ولا عالم، ولا عاقل، ولا كامل، ولا تام ولا فاعل لأنه مبدع الحي القادر العالم التام الكامل الفاعـل، ولا يقال له ذات لأن كل ذات حامله للصفات)[1]؛ ليصلوا من وراء هذا النفي إلى الإقرار بوجود الواحد، ثم تختلط الأمور وتزداد تعقيداً عندما يزعمون أن ذلك الواحد، أبدع بأمر من مشيئته العقل الأول أو السابق، ثم يفاجأ المرء بأن ذلك العقل أو السابق هو الواحد الذي يتصف بجميع الصفات والأسماء الإلهية. وأن المبدع الأول هو الذي رمز إليه بالقلم في الآية الكريمة ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[2].

وعلى هذا فالقلم هو الخالق المصور، وهو الذي أبدع النفس الكلية التي رمز لها القرآن الكريم «باللوح المحفوظ».

ولما كان العقل أسبق إلى توحيد الله فسمي بالسابق، وسميت النفس بالتالي، وبواسطة العقل والنفس أو السابق والتالي وجدت جميع المبدعات الروحانية والجسمانية، وهذا ما توضحه إحدى رسائلهم التي ورد فيها: «الحمد لله الذي ظهر لخلقه، واحتجب عن خلقه بخلقه، وأبدع بأمره الكريم، وسره العظيم السابق الأول، ثم اخترع منه التالي أو الثاني، فصبغ جوهرهما بنور وحدته، وجعلهما أصلين للخلق والدين ببديع قدرته[3].

فالخالق عند الإسماعيلية كما يبدو من عقيدتهم هو العقل الكلي والنفس الكلية، وأما الله فلم يعد له في هذه المعادلة أي دور، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك عندما يجردون الله من جميع صفاته وأسمائه، ويسقطونها على الأول الذي أصبح وفق هذا التصور الغريب عن منطق الإسلام هو الحق والحقيقة، وهو الوجود الأول، وهو العقل وهو المعقول الأول، وهو العلم،

---

(1) ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، تحقيق محمد كامل حسين ط1/ 1949م، مطبعة دار الكتاب المصري ص 89.

(2) سورة القلم، الآية: 1.

(3) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق ص 88

وهو العالم الأول، وهو القدرة، وهو القادر الأول، وهو الحياة وهو الحي الأول[1].

وإلى جانب هذا الخلط فقد أسبغوا المعاني الدينية على الأرقام، وجعلوها أساسا بنوا عليها صرح عقيدتهم المستمدة من نظرية الفيض، فأصبح بذلك «ما يسمى بالرمز العددي والتجسيد ... له معنى أسطوريا، وربما كان منشأ الطقوس السحرية التي تعتمد على الأرقام والرمز الرقمي»[2] التي نقلوها عن فلاسفة الإغريق، وتأثروا بها في عقائدهم، وجعلوا العدد سبعة مقدساً لديهم. كما عملوا أيضاً على التوفيق بين الشهادة في الإسلام، وشعار الصليب في المسيحية، ويبدو ذلك صريحاً في النص الوارد عن السجستاني الذي ساق فيه ما «توحي به الشهادة من نفي وإثبات، وما يقوم عليه الصليب في تكوينه من خشبتين: خشبه ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات الأخرى. والشهادة أربع كلمات، وكذلك الصليب له أربعة أطراف»[3] في كلام طويل لا يفيد علما حتى يمكن أن يشار إليه بالقدر الذي يدعو إلى محو الدين والقضاء على الإسلام من خلال التستر بكلمات ظاهرها التوحيد، وباطنها تكريس عقائد جاء الإسلام ليقضي عليها جملة وتفصيلاً.

وتزداد الصورة قتامة بدعوتهم إلى التحلل من قيود الشريعة الإسلامية مخلفين من وراء ذلك انحلالاً خطيراً، وفراغاً كبيراً، وبخاصة بين صفوف الشباب المراهقين الذين وجدوا ضالتهم المنشودة في ذلك الفكر الذي لم يكن يقيم وزناً لدين، أو حدوداً لقيم أو سلوك.

---

(1) المصدر السابق ص 87، نقلاً عن أربع رسائل إسماعيلية. عارف تامر الرسالة لأولى: مطلع الشموس في معرفة النفوس لشهاب الدين ص 19.

(2) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي مصدر سابق، حـ 1 / 167. والأسطورة في الفكر الشيعي (الميثولوجيا) هي فلسفة الإنسان البدائي تعكس الجانب الفكري والثقافي للشعوب من جهة، وفلسفة وتفسير هذه الشعوب للتاريخ والمدنية من جهة أخرى. المصدر نفسه 1 / 161.

(3) كتاب الافتخار، أبو يعقوب السجستاني، ط 1 / 2001 دار الغرب الإسلامي. ص 200.

وتزداد أصول العقيدة انهياراً عندما ينظر المرء إلى موقفهم من يوم الآخرة وهي من بين الأصول التي تتكامل على أساسها عقيدة الإيمان،ويتحدد بموجبها جزاء الأعمال. غير أنهم إذا سبق لهم أن أعرضوا عن القرآن الكريم في بناء صرح عقائدهم في الألوهية والنبوة، وتمسكوا بأوهام الفلاسفة فلا يعد انكار هذا الأصل بدعا من بينها.

ولذا فلا غرابة أن يقوم هذا الأصل أيضاً على فلسفة التناسخ الهندوسية؛ وهو ما أكده أبو حامد الغزالي الذي نقل عن جميع فرق الإسماعيلية اتفاقهم على الإيمان بالتناسخ وإنكار البعث.

وإن القيامة في نظرهم لا تزيد عن كونها رمزاً لخروج الإمام، وقيام قائم الزمان؛ وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر.

كما نفوا الحشر والنشر للأجساد، ولم يثبتوا الجنة والنار، وادعوا أن معنى المعاد هو عود كل شيء إلى أصله، وزعموا أن نفوس المعاندين للإسماعيلية «تبقى في العالم الجسماني تتناسخها الأبدان، فلا تزال تتعرض فيها للآلام والأسقام، فلا تفارق جسداً إلا ويتلقاها آخر[1].

وقد نشرت أخيراً رسالة مطولة للداعي الإسماعيلي طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني تحت عنوان: «الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد» تؤيد نظرية التناسخ التي أكد نسبتها اليهم الغزالي من قبل. ولم تعد هذه القضية بعد اكتشاف هذه الرسالة وغيرها موضوع أخذ ورد أو نفي وإثبات.

وأن ما ذهب إليه كل من الدكتور محمد كامل حسين والدكتور عبد الرحمن بدوي في نفي عقيدة التناسخ يدل على عدم إطلاعهما على مصادر الإسماعيلية، وكان عليهما أن يستخلصا هذه العقيدة من «نظرية الأدوار التي

---

(1) ينظر الباطنية أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ط/ مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، د. ت ص 44 46 بتصرف.

تؤمن بوجود دورات متعاقبة لهذا العالم، في كل دور نبي ناطق ووصي وأئمة ستة، فإذا جاء السابع افتتح دوراً جديداً وصار ناطقاً»[1].

وعلى هذا الأساس آمنوا أن الأنبياء والأئمة خلقوا من نور العقل الكلي، وإن هذا النور يتسلسل في الأنبياء والأئمة في كل الأدوار، حتى أنهم اعتبروا أن آدم هو نوح ونوح، هو موسى، وعيسى هو محمد صلى الله عليه وسلم.

وهكذا فقد جعلت هذه النظرية الأنبياء شخصاً واحداً وكذلك الأئمة، أي بمعنى آخر تفنى أجسامهم وتبقى أرواحهم تتعاقب على أجسام أخرى، وهذا بعينه مذهب التناسخ[2].

وأما القيامة فهي تعني عودة الروح إلي مبدئها وهي النفس الكلية. وهذا يعني إبطال العقاب والثواب في الجنة والنار «لأن العقاب في رأيهم هو الآلام والأوجاع التي تراها الروح في تقلبها في الأجسام والأقمصة المختلفة وأما الثواب فهو اللذات التي يأخذها المؤمن من مراتب العلوم»[3]؛ وهي لذة غير منقطعة، وإنما هي متواصلة في دار البقاء.

والإسماعيلية على اختلاف تنظيماتها السرية تقوم على دعاة سبق إعدادهم ولهم مقامات ومراتب تصل إلى اثنتي عشرة درجة، وهم على النحو الآتي: أولاً الإمام، ثانياً الباب، ثالثاً الحجة، رابعاً داعي الدعاة، خامساً داعي البلاغ، سادساً النقيب، سابعاً المأذون، ثامناً داع محدود «محصور»، تاسعاً جناح أيمن، عاشراً جناح أيسر، حادي عشر مكاسر، ثاني عشر مستجيب؛ لأن الدعوة في نظرهم لا تستقيم إلا في ظل هذا العدد من الدعاة الذي يقابله «في عالم الفلك اثنا عشر برجا. وباعتبار أن الشهر ثلاثون يوماً كان لكل داعية جزيرةٍ ثلاثون داعيا

---

(1) تاج العقائد ومنبع الفوائد، الداعي الإسماعيلي علي بن محمد الوليد / تحقيق عارف تامر ط 2 / 1403 هـ 1982 م مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر بيروت لبنان ص 68.

(2) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 112 بتصرف.

(3) أربع رسائل إسماعيلية، تحقيق عارف تامر ط1/ 1978، دار مكتبة الحياة بيروت، رسالة الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، للداعي شمس الدين الطبي ص 70.

نقيبا لمساعدته في نشر الدعوة، وهم قوته التي يستعين بها في مقارعة الخصـوم، وهم عيونه التي بها يعرف أسرار الخاصة والعامة.

ولما كان اليوم مقسماً إلى أربع وعشرين ساعة اثنتي عشرة ساعة بالليل، واثنتي عشرة ساعـة بالنهـار، لذا جعل الإسماعيليون لكل داع نقيبـاً له أربعة وعشـرون داعياً، منهم اثنا عشر داعياً ظاهراً كظهور الشمس بالنهار، واثنا عشر داعياً محجوباً مستتراً استتـار الشمس بالليل»[1].

وأما عن طرقهـم في استقطاب غيرهـم فلهم أساليبهم المغرية في استدراج من يقع عليه الاختيار وطرقهم في إغرائه؛ وذلك باللجوء إلى زرع الأمل في نفسـه بالوعود الخلابة، وبث الشكوك في نفسه عن طريق تفسير رموز الدين وإظهار بعض متشابه القرآن، ومشكلات المسائل الشرعية وإلقاء أسئلة تثير في نفس المدعو التطلع إلى معرفة الجواب: من نحو ما معنى الحروف المقطعة في القرآن الكريم؟ ولـم جعلت السماوات سبعاً والأرضون سبعاً؟ والمثاني من القرآن سبع آيات؟ ولـم فجـرت العيون اثنتا عشرة عيناً؟ ولـم جعلت الشهور اثنا عشرة شهراً؟ ثـم يقول الداعي لمن حوله: فكروا أولاً في أنفسكم أين أرواحكم؟ وكيف صورها؟ وأين مستقرها؟ وما أول أمرها؟[2] إلى غير ذلك من الأسئلة وما في حكمها من تأويل الآيات تأويلاً رمزياً ووضع أحاديث يطول سردها لزعزعة عقائد الناس ومحاولة التأثير على البسطاء منهم بمختلف الحيل والأساليب، لحملهم على قبول منهجهم الفكري والانضمام إليهم لتعزيز صفوفهم.

وقد أورد الغزالي صوراً من تلك الأساليب والحيل التي كانوا يستخدمونها في استدراج المستجيبين منهم للالتحاق بطوائفهم، يمكن إيجازها في عبارات مختصرة على النحو الآتي:

---

(1) لمزيد الإطلاع ينظر تاريخ الدعوة الإسماعيلية، مصطفى غالبة ط1/ 1979. دار الأندلس ص 28 .29

(2) لمزيد الإطلاع ينظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 121-122.

1 ـ **التفـرس**: ويعني دراسة الحالة النفسية لمن يحاولون استدراجه.

2 ـ **التأنيـس**: ويتوقف هذا العامل على معرفة قبول المستجيب ومحاولة تمكينه من رغباته.

3 ـ **التشكيك**: وهي من المراحل التي يتم فيها زعزعة الأصول التي كان يؤمن بها.

4 ـ **التعليـق**: وهي حالة من التردد يعيشها المستجيب فيها تتضح حقيقة أمره.

5 ـ **الربـط**: وتتمثل هذه المرحلة في أخذ العهود والمواثيق على المستجيب قبل مكاشفته بما سيلقيه عليه الداعي من أفكار.

6 ـ **التدليس**: وتتمثل هذه المرحلة في مكاشفة المريد ببعض الأسرار وتركه يتلهف إلى معرفة المزيد.

7 ـ **التلبيس**: وهنا تبرز قدرة الداعي في حمل المستجيب على الإيمان الجازم بما كاشفه به من أسرار، وجعلها حقائق ثابتة في نفسه لا تقبل الشك أو النقاش.

8 ـ **الخلـع أو السلخ**: وهي مرحلة يتم فيها تبني المستجيب لعقائد الإسماعيلية، والارتداد الكامل عما كان يؤمن به من عقائد الإسلام وأركانه، والتخلي الكـامل عن الحدود الشرعية. وتسمى هذه المـرحلة بالبـلاغ الأكبر»[1].

ولا شك أن جميع ما تمثله هذه المراحل بكل ما كان يجري فيها من محاولات طمس معالم الإسلام، كان تعبيراً عن أحقاد دفينة ضد الإسلام، وزعزعة استقرار المسلمين، والقضاء على وحدتهم؛ وهي أسباب كامنة في النفس يصعب سبر أغوارها.

وإذا سبق أن نسب إلى الإسماعيلية «ممارسات قاسية في تلك المراحل

---

(1) ينظر فضائح الباطنية، مصدر سابق، ص 21 وما بعدها.

المبكرة من تاريخها في كيفية تعاملها مع خصومها، فإن من بقى من طوائفهم اليوم تحت ما يسمى بالخواجات أو الأغاخانية في الهند، وسوريا، وإيران، وشرق أفريقيا. والبهرة في الهند قد تخلت على ما يبدو عن ممارسة العنف والإرهاب»[1]. ولعلها تتخلى أيضاً عن اتجاهاتها الفكرية المتطرفة بعد ازدهار الحركة العلمية.

---

(1) المعجم الموسوعي، تعريب وتصنيف وتقديم سهيل زكار. ط 1 / 1418 هـ 1997 م دار الكتاب العربي دشق 1 / 70.

القرامطة

تلتقي الحركات الباطنية جميعا حول وجهات نظر متقاربة، وإذا كان هنالك من فروق بينها فهو يرجع إلى ما انفردت به هذه الحركة بالذات عن غيرها من الحركات، سواء في اتخاذها أدق الأساليب السرية وأشدها خطورة في التمويه على المغرر بهم من البسطاء، أو في استمالة الحاقدين منذ البداية على الإسلام، أو في زرع فتن كقطع اليل الظلم، ومن قتل وتشريد وهدم للمساجد وهتك للأعراض لم يشهد لها تاريخ البشرية مثيلا حتى عند أحلك فترات مروقها من الدين. وفي استنباط منهج في الدعوة إلى مذهبها يعتمد التدرج في كسب الأنصار تفوقت فيه على غيرها من الحركات بما جاءت فيه من مبادئ لم تعرفها أي حركة سرية من قبل. هذا على المستوى النظري. وأما على مستوى الوقائع والحوادث التي مارستها فقد تجاوزت كل الحدود أيضا فلم يكن لديها سلوك تتقيد بآدابه، أو قيم تلتزم بضوابطها في ارتكاب الجرائم، وقد بلغت شناعاتهم ذروتها بما أقدموا عليه من مهاجمتهم مكة المكرمة وقتلهم الحجاج، وهم متعلقون بأستار الكعبة، واقتلاع الحجر الأسود، وأخذه معهم، وقد ظل في حوزتهم في هجر ما يقرب من اثنتين وعشرين سنة.

نشأة القرامطــة:

لا أحد يمكنه أن يضع تحديدا دقيقا لنشأة هذه الحركة، وكل الذي يمكن الاطمئنان إليه، أنها حركة سرية باطنية نشأت في أحضان الإسماعيلية، إن لم تكن إسماعيلية النشأة، «وأقدم مصدر ميز القرامطة فرقةً بِرأسِها: هو سعيد بن عبد الله القمي (ت301 هـ) في كتابه القالات والفرق»[1] وكذلك «عبد القاهر البغدادي في (الفرق بين الفرق)، وعنه أخذ الغزالي في كتابه (فضائح الباطنية) وعن كليهما أخذ الشهرستاني في (الملل والنحل)»[2]. ومما يروى في ذلك أن حامد قرمط بن الأشعث التقى حسين الأهوازي الداعية الإسماعيلي مبعوتا من طرف ميمون القداح، فانضم إلى الإسماعيلية وكلته بعد أن آنس في نفسه القدرة على القيادة، واتخاذ القرار، لم يعد يقبل أوامر آل القداح أو غيرهم. وقد التحق به عدد كبير، وكان من أشدهم خطورة أبو سعيد الجنابي[3]. وقيل يرجع سبب انفصاله بعد أن اكتشف أن من كانوا يصدرون له التعليمات من السلمية مقر الإمامة الإسماعيلية ليسوا من أبناء محمد بن إسماعيل، وإنما هم من أبناء عبد الله بن ميمون القداح، فانشق عنهم وآثر العمل دون الرجوع إليهم في شيء، فغضب أبناء القداح لذلك، وأعدوا له من قام باغتياله، ثم إن أتباع هذا الأخير هاجموا السلمية مقر الإمامة الإسماعيلية، وفتكوا بمن وجدوه هناك، ولم ينج سوى عبيد الله المهدي الذي فر هارباً بنفسه إلى المغرب، وكوّن فيما بعد دولة العبيديين[4].

وقد قويت شوكة هذه الفرقة حتى تمكنت من امتلاك جزء كبير من

(1) مذاهب الإسلاميين مصدر سابق ص 92.

(2) المصر السابق ص 96.

(3) ينظر في ذلك معجم لفرق والمذاهب الإسلامية مصدر سابق ص 303.

(4) ينظر في ذلك: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 143 ـ 144. وكذلك مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي. ط / 1973 م دار العلم للملايين بيروت ج 1 / 92 ومابعدها.

البحرين، ثم هجر، والاحساء، واليمامة، وأصبحت مصدر تهديد للأمن والسلام في ربوع الجزيرة العربية كلها، وأجزاء من العراق.

ثم طواها الزمن في جوفه كما طوى غيرها بسبب إفراطها في التطرف والإرهاب، وتخليها عن القيم الإنسانية الرفيعة، والشرائع المعتبرة.

ملامح عامة عن فكر القرامطة

لعله من أخطر الفرق الباطنية إن لم يكن أخطرها على الإطلاق، فرقة القرامطة التي انطلقت مبادؤها من عدائها الشعوبي للعرب والإسلام، وتأسست مذاهبها الفكرية من مفاهيم فلسفية قديمة ذات أصول يونانية ومسيحية ويهودية، وإن كانت القاعدة الفكرية التي ظلت تحكم سلوكها تنطلق من الزرادشتية، وما تفرّع عنها من تيارات فكرية معادية للقيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية الرفيعة.

وقد تباينت آراء المؤرخين فمنهم من عدَّ القرامطة جزءاً من الإسماعيلية وفرعاً من فروعها تتساوق معها في تعاليمها، وأساليب استدراج المستجيبين لمناهج تفكيرها، ومراتب دعاتها. وتلتقي معها في اعتقادها بإمامة محمد بن إسماعيل مع اختلاف يسير عن الإسماعيلية في درجة إطرائه وتقديسه. فقد ادعوا أول الأمر أن النبوة الخاتمة قد انتهت إليه؛ ومما جاء عنهم في ذلك ادعاؤهم بأن «النبي ﷺ انقطعت عنه الرسالة في حياته في اليوم الذي أمر فيه بنصب علي بن أبي طالب بغدير خم، وصارت الرسالة في ذلك اليوم إلى أمير المؤمنين . . . وأن النبي ﷺ بعد ذلك صار تابعا لعلي محجوجا به، فلما مضى أمير المؤمنين تسلسلت في بنيه من بعده إلى أن استقرت أخيرا عند محمد بن إسماعيل. وتعللوا لذلك بخبر رووه عن جعفر بن محمد: ما رأيت مثل بداء بدا لله في اسماعيل»[1].

---

(1) مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق جـ 2 / 92 ـ 93.

ثم قويت شوكة القرامطة فاستولوا على مناطق شاسعة من المعمورة: منها الإحساء والبحرين وارتكبوا من الشناعات ما لم يمحه التاريخ.

وهناك من شكك في صحة علاقة القرامطة بالإسماعيلية وعدها فرقة نشأت منذ البداية مستقلة لا يجمعها بالإسماعيلية سوى التقائها معها في الإمامة والأهداف المشتركة، والشعوبية الممقوتة شرعاً وعقلاً.

ورفعاً لما قد يبدو من تعارض فهي في النهاية لا تزيد على كونها حركة باطنية كانت تتحرك بإيعاز من حركة سرية تسيرها في اتجاه واحد، وتتلقى عقائدها من معلم واحد، يسير بها نحو أهداف مريبة حاقدة، ووفق مخطط مدروس يتكون من ثلاث شعب؛ يستهدف إحداث الفوضى الاجتماعية: أحدها كان بالكوفة يقوم به الحسين الأهوازي بالمشاركة مع حمدان بن الأشعث القرمطي. والثاني كان باليمن يقوم به ابن حوشب، وعلى بن الفضل. والثالث كان بالمغرب يقوم به أبو عبد الله الشيعي الذي مهد لقيام الدولة العبيدية هناك[1].

وإلى جانب هؤلاء كان من أشهر دعاتهم عبدان كاتب سر قرمط؛ ويقال إنه وضع كتاب البلاغات التسعة شرح فيه كيف يتدرج المريد في هذه البلاغات إلى أن يصل في النهاية إلى التحرر من جميع القيود العقائدية والدينية، ومن جميع أغلال الشريعة. وإلى جانب هؤلاء كان هنالك أبو سعيد الجنابي داعي فارس و (زكروية) داعي العراق.

وإن كل من يحاول رصد ممارستهم يجد نفسه عند استخلاص النتائج أمام حركة عنصرية حاقدة إرهابية، أجمعت أمرها منذ بداية ظهورها من أجل شيء محدد يستهدف محاربة الإسلام بكل الوسائل الممكنة، وبارتكاب الكبائر وهتك الأعراض، وسفك الدماء، والسطو على الأموال، ومصادرة الممتلكات،

---

(1) ينظر: المصدر السابق ص 137.

واستباحة المحرمات إرواء لأحقادهم الدفينة ضد الإسلام، وإشباعاً لغرائزهم الحيوانية[1].

«وهم أول من قاموا بإحصاء ممتلكات أتباعهم من ثوب وغيره، وفرضوا عليهم الخمس. وأحلوا دماء المخالفين وأموالهم، وأباحوا الخمر.

وكان أحد دعاتهم وهو إبراهيم بن غازي يقول: إن محمداً ﷺ ظلم في تحريمها، وأحل أشياء كانت الخمر خيراً منها»[2]. كما نقضوا الشرائع، واعتبروا الأنبياء محتالين على الناس، وشككوا في الغيبيات، وقالوا: إن الإله الخالق هو العقل والنفس، وبما أن العقل هو أول فيض، فهو أصل الإيجاد، وإليه المبدأ والمعاد، ولذا سمي بالسابق، وأن النفس سبب وجود العالم؛ ولذا سميت بالتالي.

وهذا يعد إنكارا صريحا لوحدانية الله، واعتقادهم بأن لله شريكاً في الخلق. وبما أن الإمام هو ممثل العقل في العالم السفلي فالعبادات والصفات ينبغي أن تتجه إليه دون غيره، بصفته الصورة أو الحجاب الذي يحتجب به الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[3].

وآمنوا بالتناسخ، وأولوا القيامة بخروج الإمام، والمعاد بعود كل شيء إلى أصله، وتركوا جميع الفرائض وأحلوا جميع المحرمات، ونقضوا عرى الأسرة، وهدموا المساجد، ولم يبقوا للدين أو الفضيلة أيَّ أثر في مجتمعاتهم «ويؤيد هذا التصرف ما أمر به أبو سعيد الجنابي أتباعه في دولة البحرين بإقامة ليلة سماها»

---

(1) ينظر في ذلك مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق موضوع مهاجمة مكة وأخذ الحجر الأسود، ج 2 / 126 وما بعدها.

(2) دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية: د. موسى إقبال، ط1/ 1979، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ص 424-425.

(3) ينظر الإسماعيلية في المرحلة القرمطية، سامي العياش، ط 1/ دار ابن خلدون، بيروت، د.ت ص 239.

ليلية الإفاضة «يجتمع خلالها الرجال والنساء وتطفأ الأنوار، ويمارسون الجنس دون تمييز بين المحللات والمحرمات»[1].

وأما عن تعطش القرامطة للدماء، فقد تجاوزت جرائمهم كل الحدود، فقد روي أن أبا سعيد الجنابي لما تعزز نفوذه وقويت شوكته، قتل ما لا يحصى من المسلمين، وخرَّب المساجد، وأحرق المصاحف، وسلك أبو طاهر القرمطي مسلكاً كان فيه أشد عنفاً وسفكاً للدماء، ففي سنة (312هـ) هاجم الحجاج، فأوقع بهم وأخذ أمتعتهم وأموالهم ونساءهم، وعاد إلى هجر، وترك الحجاج في مواضعهم، فمات أكثرهم جوعاً وعطشاً، ومن حر الشمس، وفي نفس السنة دخل أبو طاهر القرمطي الكوفة، وجعل مسجدها اصطبلاً لخيوله[2].

كما زحف أيضاً على مكة سنة (317هـ) وعمل سيفه في أهلها، وقتل من فيها من الحجاج من رجال ونساء، وهم متعلقون بأستار الكعبة، وردم بئر زمزم .. وقتل في سكك مكة وشعابها من أهل خراسان والمغاربة وغيرهم زهاء ثلاثين ألفاً .. ولم يقف أحد في تلك السنة بعرفة، ولا أتم نسكاً، وأتوا من الأفعال ما تقشعر منه الأبدان.

ونهبوا كل ما وصلت إليه أيديهم من الأشياء الموجودة داخل الكعبة، أو على جدرانها، وكان من جملة ما نهبوه الحجر الأسود الذي أخذوه إلى الاحساء، وبقي هناك ما يقرب من اثنتين وعشرين سنة، واقتلع أبو طاهر باب الكعبة وهو ينشد.

أنــــا بـــــالله وبــــالله أنــــا يـخـلـق الـخـلـق وأفـنـيـهـم أنـا[3]

وظلوا يواصلون رغباتهم المحمومة في زرع الفتن والنهب وسفك الدماء

---

(1) ينظر في ذلك: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 162 إلى ص 165.

(2) ينظر في ذلك: الكامل في التاريخ، على بن الأثير، ط 1 / 1966، بيروت 8/ 144

(3) ينظر في ذلك: تلبيس إبليس، مصدر سابق ص 122، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق ص 152. وكذلك مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي. ج 2 / 138.

زهاء قرنين إلى أن أحل بهم السلاجقة هزائم متوالية كان أخرها سنة 470 هـ التي قضت على القرامطة قضاء مبرماً فلم يعد لهم منذ ذلك التاريخ وجود.

وقد حاول الدكتور الخطيب أن يعقد مقارنة بين فكر القرامطة والشيوعية المعاصرة فوجد التقارب صريحاً وواضحاً، ومن ثم ذهب في استنتاجه إلى القول: بأن اليد اليهودية التي كانت وراء ظهور الحركة الشيوعية في القرن الحالي، هي نفس اليد التي كانت تحرك الحركة القرمطية في القرون الماضية[1].

---

(1) ينظر في ذلك الحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق ص 152 و كذلك ص 168. وتلبيس إبليس، ص 122.

إخوان الصفا

يحول دون معرفة هذه الحركة ستار كثيف لم تستطيع أقلام الباحثين على امتداد حركة التاريخ واتساع المساحة الزمنية وتعاقب الاجيال أن تخترق تلك الحجب؛ لتكشف عما يحيط بهذه الحركة من غموض، وتبدي ما يقبع وراءذلك الستار من أسرار.

وسوف تستمر المحاولات، ولكنها ستظل عبارة عن التقاط فكري من هنا وهناك، واستنتاجات يغلب على كثير منها الظنون، ولكنها في النهاية لن تقطع كل تلك المحاولات الشك باليقين.

ويمكن أن تسلك هذه المحاولة ضمن جهود من سبقها، وإن قاربت الحقيقة، وحاولت أن تخترق تلك الحجب، وترفع بعضا مما يكتنف هذه الحركة من غموض.

نشأة إخوان الصفاء:

ليس بين أيدي الباحثين معلومات موثقة أو روايات تاريخية محددة أو نقول صريحة يمكن اعتمادها في تحديد هوية هذه الفرقة أو سبيل إلى معرفة حقيقة انتمائها أو الأشخاص الذين كتب عليهم وزر السبق في تأسيس هذه الفرقة السرية تحت اسم إخوان الصفا.

إن كل الذي بين محتويات المكتبات الإسلامية وغيرها لا يتجاوز حدود مجموعة من الرسائل تتضمن «مذهباً فلسفياً زعمت هذه الجماعة أنها قربت به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وتجنبت بذلك ما دخل الشريعة التي ادعوا أنها دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل حسب وجهة نظرهم إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية، والمصلحة الاجتهادية.

وقد كتموا في تلك الرسائل أسماءهم، وبثوها بين الوراقين ووهبوها للناس»[1]، تحت عبارات متنوعة: «إخوان الصفا، وخلان الوفاء وأهل العدل، وأبناء الحمد، وأرباب الحقائق، وأصحاب المعاني في تهذيب النفوس، وإصلاح الأخلاق للبلوغ إلى السعادة الكبرى والجلالة العظمى، والبقاء الدائم والكمال الأخير»[2].

الاتجاه الفكري:

لقد أدت النزعة الفكرية الحذرة في رسائلهم إلى تردد الدارسين في حقيقة انتمائهم إلى أي من تلك المذاهب الدينية المختلفة، والنحل المتباينة، والتيارات الفكرية المتعددة.

وتبعاً لذلك فقد وازن بعضهم بين فكر إخوان الصفا وبين الإسماعيلية والقرامطة والدروز ولم ينتهوا إلى رأي قاطع. وذهب آخرون بحكم نشأة هذه الجماعة في بيئة إسلامية إلى عدهم من الشيعة، أو أهل السنة معتمدين في ذلك على ما ورد في رسائلهم من ثناء على الإسلام بوصفه خير الأديان، وأن محمداً خير الرسل[3]. وهو لعمري كذلك، ولكنهم لم يقولوا ذلك لأنه يمثل عقيدتهم؛ وإنما كان الهدف أولاً وأخيراً حتى لا يرموا بالكفر والإلحاد، فضلاً عن أن كل

---

(1) إخوان الصفا، د. عمر فروخ، ط2/ 1372 1953، مطابع الاستقلال، بيروت ص 13 بتصرف.
(2) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، مصدر سابق 2/ 475.
(3) ينظر إخوان الصفا، مصدر سابق ص 18.

دعوة إلى مذهب جديد تبدو في حاجة ملحة إلى التظاهر بالمذهب السائد الذي يسعى أصحاب الدعوة الجديدة إلى انتزاع أتباعهم منه، حتى لو كان ذلك مخالفاً لمبادئهم إلى حين[1].

وأما ما ورد بخصوص تمجيدهم الإسلام، وتفضيله، فهو لا يعود إلى اعتقادهم في صحته، وإنما هو لون من ألوان الموازنة بينه وبين غيره من الشرائع. وإلا كيف يتفق هذا الثناء مع قولهم: إن الإسلام جاء بشريعة كانت على نقصها- في رأيهم- أتم من سائر الشرائع التاريخية المعروفة كاليهودية، والنصرانية، والمجوسية وما إليها[2].

ولذا فلا قيمة لتلك الشهادة مهما بالغوا في التمجيد، أو الإطراء، مادامت جميع الشرائع في نظرهم ليست وحياً، وإنما هي من وضع البشر.

وما دامت النبوة في حد ذاتها ليست ضرورية لمعرفة الله، فإن ذلك يؤدي في النهاية إلى إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة غيره، وإنكار ما جاء به، وهو ما يتضح أيضاً في قولهم: بأن العبادة الحقيقية يجب أن تكون تسبيحاً وتقديساً فقط لا فروضاً[3] وهذا يعد رفضاً صريحاً للعبادات في الإسلام.

كما أن لجوءهم إلى نظرية الفيض في تفسير قدرة الله ومشيئته المطلقة في الخلق، تهدم في حد ذاتها تنزيه الله، وإن قالوا: إن الله علة العالم، ماداموا قد قرروا أنه لا يستطيع خلقه، وأن العالم صدر عنه، كما يصدر الضوء عن الشمس، فهو لازم له، لا يستطيع حبسه ومنعه، وهذا القول ينفي القدرة الإلهية، كما قررها الإسلام، وفهمها المسلمون، وينفي الإرادة الإلهية كما يقول بها الإسلام، ويصف الله جل وعلا بأنه لا حيلة له في خلق العالم، ولا شأن له به، ولا مشيئة له فيه[4].

---

(1) المصدر السابق ص 18.

(2) المصدر السابق ص 18.

(3) ينظر المصدر السابق ص 19

(4) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 181.

ونظراً لما تمثله تلك الرسائل من اضطراب ووضوح في بعض الجوانب، وغموض في جوانب أخرى، فلم تخرج أحكام بعض الدارسين عن الحكم على انتماء إخوان الصفا إلى إحدى تلك الطوائف الباطنية المعروفة بالإسماعيلية، أو القرامطة، أو الدروز، وهو أمر غير مسلم به أيضاً، بعد أن اتضح أن الدروز بنوا الكثير من أسس مذهبهم على عقيدة إخوان الصفا[1].

وحتى إذا جاز التردد في حقيقة انتمائهم إلى أي من تلك الحركات الباطنية بوصفها تمثل تياراً فكريا بطنياً تلتقي حوله هذه الحركات جميعا فإنه لا يجوز بأي حال من الأحوال حملهم على الشيعة الإمامية بالذات، لما عهد عنهم من هدم عقيدة الإمامة، وعدها من الاعتقادات الفاسدة، ولهم في ذلك أحكام قاسية في الانتقاص من قدر كل من يعتقد في اختفاء الإمام خوفاً من مخالفيه. بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك بتعقيبهم على من يرى هذا الاعتقاد بأنه سيبقى طوال عمره منتظراً لخروج إمامه متمنياً لمجيئه، مستعجلاً لظهوره. وبذلك يفني عمره، ويموت بحسرة وغصة ولا يرى إمامه[2].

ولم تقف حملتهم ضد الشيعة الإمامية فحسب، وإنما تجاوزتها إلى الإنكار على أهل الظاهر، وأهل الحديث، والجبرية، والقدرية والمتكلمين والأشعرية والمشبهة، وأظهروا معادة الجميع وقدموا في ذلك ما يدين كل فرقة. ومن ذلك على سبيل المثال. فقد أدانوا الجبرية والقدرية لاعتقادهم «أن كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر أو حسن أو قبيح فقد كتبه الله عليه منذ الأزل، لا خيرة له في ترك القبيح، ولا في عمل الجميل، إذ هو مسير لا مخير.

وأما القدرية فيعتقدون أن كل ما يفعله الإنسان يفعله باختياره وقدرته: «يفعل ما يشاء خيراً أو شراً، ويترك ما شاء: خيراً أو شراً»[3].

---

(1) ينظر في ذلك المصدر السابق ص20.
(2) المصدر السابق ص 19.
(3) المصدر السابق ص 112.

وتجنباً لأي خلاف حسب وجهة نظرهم قدموا بديلاً فلسفياً يتمثل في الجبر الطبيعي أو الحتمية: وهي فكرة فلسفية تقول: بأن في الإنسان نفسه وفي بيئته عوامل طبيعة واجتماعية هي التي تقرر توجيهه في حياته الجسدية والاجتماعية والروحية، ثم إن كل ما يصيب الإنسان إنما هو بموافقة أسباب من خارجه لأسباب من داخله، والارتباط بين هذه الأسباب الخارجية والداخلية هو ما يسميها ابن رشد بالقضاء والقدر، ومن ثم فإن الإنسان لا يستطيع أن يخالف طبيعته، ولا أسباب البيئة المحيطة به[1].

كما حملوا أيضاً حملة شديدة على المشبهة الذين يصفون الله بصفات المخلوقين، لأنهم يفسرون القرآن على ظاهره؛ فيفسرون الاستواء على العرش بالجلوس والتمكن، ورؤية الله يوم القيامة بالنظر إلى جسم. تم يتابعون الحملة عليهم فيقولون إن في الناموس أقواماً من الشرعيين لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها، يتصدون ويتكلمون فيها بما لا يحسنون، ويتناظرون في ما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة، فيقعون في الحيرة والشكوك، فيَضِلّون ويُضلُّون[2].

ولم يترددوا في ضوء هذه الحملة المتشددة في وصف الأشعرية بالكفر والفجور ونعتهم بالجهل لا لشيء إلا لأنهم حسب وجهة نظرهم: «يخوضون في المعقولات، وهم لا يعلمون في المحسوسات، ويتعاطون البراهين والقياسات، وهم لا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات وهم يجهلون الطبيعيات، ويتصدرون في المجالس، ويتجادلون في أشياء لا تفيد الدين علماً، ولا تنتج في الحكمة فائدة[3].

---

(1) المصدر السابق ص 112. ولمزيد الإطلاع ينظر في ذلك فلسفة ابن رشد ثلاث رسائل لابن رشد، نشرها محمود علي صبيح، صاحب ومدير المكتبة المحمودية التجارية ص 104 وما بعدها، وخصوصاً ص 107 وما بعدها.

(2) المصدر السابق ص 111.

(3) إخوان الصفا، مصدر سابق ص 111.

تلك هي بعض الجوانب من أحكامهم التي لم يسلم منها أي مذهب ديني أو تيار فكري لم يتعقبوا عقيدته، ولم يقللوا من شأنه، ويستخفوا بعقله، ويحكموا عليه في النهاية بأشد الأحكام قسوة والنعوت شناعة، ولم يسلم من حملتهم سوى الخلصاء من الصوفية الذين أكثروا الزهد على الانغماس في الملذات. ولا يوجد سبب وجيه يمكن اعتماده في نجاة هذه الطائفة من سهام نقدهم، وقسوة حملتهم، سوى ما يمكن أن يعد جانباً من جوانب اللقاء الذي كان يدعيه كل منهما كالصبر على المكاره، واحتمال الأذى، والنفور من الدنيا.

ومن يقف على رسائلهم يجدهم ينفرون من حب الدنيا، ويحببون الموت إلى الناس، ولو عن طريق القتل الذي يقولون عنه يجب على المرء أن يتقبله هادئاً مطمئن البال طيب النفس، كما اتفق لسقراط لما سقي السم وللرسول يوم أحد إذ جرح، وللحسين في كربلاء إذ قتل[1].

ومهما يكن فإن حملتهم على الطوائف الدينية والتيارات الفكرية تتناقض مع ما جاء في رسائلهم، من أن الناس مختلفون في آرائهم ومذاهبهم، كما هم مختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم، وأعمالهم وصنائعهم... وأن في اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب فوائد كثيرة... ومن أجل ذلك قيل: اختلاف العلماء رحمة، وخصلة أخرى من فوائد الاختلاف في أحكام الدين والشرائع وفنون المذاهب؛ وهي ألا يكون أمر الدين ضيقاً حرجاً لا رخصة فيه ولا تأويل[2]، كما تتناقض أيضاً مع تسميتهم أنفسهم بإخوان الصفا وخلان الوفاء، ومع ما يتصدر رسائلهم من عبارات الأخوة الإنسانية؛ لاستمالة الناس إلى مذهبهم، من نحو ما ورد في الرسالة الرابعة: «أيها الأخ البار الحكيم أيدك

---

(1) المصدر السابق موضوع في الزهد والتصوف ص 142. وقد بدأت هذه الرسالة « هذه فهرست رسائل أخوان الصفا وخلان الوفاء وأهل العدل، وأبناء الحمد وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم.. وحقائق المعاني عن كلام الخلصاء الصوفية. صان الله قدرهم وحرسهم حيث كانوا في البلاد

(2) المصدر السابق موضوع موقفهم من الشرائع والمذاهب ص 109.

الله وإيانا بروح منه، بأن ترغب في صحبة إخوان لك نصحاء، وأصدقاء لك أخيار فضلاء، هذه صفتهم بأن تقصد مقصدهم، وتتخلق بأخلاقهم، وتنظر في علومهم لتعرف مناهجهم، وتكون معهم، وتنجو بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون»[1]. وتشتد الحيرة بصورة أكبر في أمور عقدية توهم الدارس بأن ما ورد عنهم من عبارات تمثل حقيقة الإسلام، فإذا بهم ينبهون عند كل رسالة أن وراء ما يذكرون غرضاً غامضاً.. ورموزاً وإشارات، وأن الإفصاح عن مراميهم متعذر، وعلى الدارس أن يتأمل لأنهم لا يأخذون شيئاً عن ظاهره؛ فالملائكة ومحمد وعلي والجنة والنار وإبليس والمسيح والصراط والحساب والميزان كلها رموز. وكذلك آدم، والطوفان، والبعث، والنفخ في الصور. ويختمون ذلك بأن الذي يحول دون التصريح بمرادهم إنما يعود إلى اعتقادهم بأن في إفشاء سر الربوبية كفر[2]، ولو أنصفوا لقالوا: إن الخوف من الاتهام بالمروق من الدين هو الذي حال دون التصريح بدعوتهم، وجعلهم يتسترون بمذهبهم الفلسفي بما يحويه من غموض وتعقيدات.

والخلاصة إن إخوان الصفا حركة باطنية يختلفون في منهجهم الفكري عن كل مذهب فلسفي أو ديني، وعن الإسلام كله بجميع مذاهبه، ولم يكونوا مجوساً، ولا صائبة، ولا يهوداً، ولا نصارى، ولا مانوية، ولا دهرية، وأن لقاءهم في بعض الجوانب العقدية مع غيرهم لم يحل دون محاولتهم تكوين وجود مستقل، يقوم على أساس فلسفي روحي، تمحى فيه جميع الأديان، ويكون الدين الحقيقي في الصداقة التي ينشدونها، والمعاملة الحسنة التي يدعون إليها، والإحاطة بجميع العلوم واستقرائها كلها ظواهرها وبواطنها، ومعرفة مبادئ الأعمال والصنائع العلمية والعملية، وطرائق الآداب، وتنزيه النفس، واتباع العقل، ولمثل هذا كانوا يبثون مذهبهم تلميحاً وتلويحاً[3].

---

(1) إخوان الصفا، مصدر سابق الرسالة الرابعة ص 151.

(2) ينظر في ذلك المصدر السابق ص 17-33

(3) ينظر المصدر السابق ص 1819.

وكانوا يوصون أتباعهم: «بألاّ يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب؛ لأن رأيهم ومذهبهم يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها»[1].

وقد عقب الدكتور عمر الدسوقي على هذه العبارة بقوله: «وهذه عبارة واضحة من أنهم يلبسون لكل حال لبوسها، ويظهرون الموافقة لأصحاب الديانات الأخرى، والمذاهب المتباينة، ثم يستدرجونهم إلى عقيدتهم ومذهبهم»[2] الذي نوه به الكاتب الإسماعيلي مصطفى غالب «وهذا هو دين الحب الإنساني الذي بشروا به ودعوا إليه. ومن الطبيعي أن يتأثر بأفكارهم هذه عباقرة الفلاسفة من المتصوفين، وعلى رأسهم محي الدين بن عربي[3]، الذي نادى بدين الحب، ووحدة الوجود، ووحدة المعبود[4].

وإخوان الصفا في كل الأحوال لم ينجحوا في ابتكار منهج فلسفي جديد، يجمع بين الشرائع المختلفة والفلسفة، ولم تثمر نزعتهم التلفيقية بين الشرائع المختلفة والفلسفة، سوى مجموعة من الآراء المتناثرة هنا وهناك، حاولوا من خلالها هدم الدين، وتشكيك الناس في عقائدهم، فجنوا بذلك على أنفسهم، قبل أن يصيبوا من الدين مقتلاً، وذهبت دعوتهم أدراج الرياح، فلم تلق صدى لدى من حاولوا استمالته بالتمويه عليه بعبارات ظاهرها مفعم بالحب والإخلاص، وباطنها يحمل في طياته هدم الدين وطمس معالمه، وبث الفرقة والتخاذل بين المسلمين.

---

(1) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص 185

(2) المصدر السابق ص 185.

(3) هو محمد بن علي بن محمد بن العربي، من غلاة الصوفية، ولد بالأندلس ثم انتقل إلى مصر فصدرت عنه أمور فاتهم بالكفر وأريق دمه. فهرب إلى دمشق ودعا هناك إلى وحدة الوجود والقول بالحلول فقتل سنة 638 هـ.

(4) إخوان الصفا، مصطفى غالب، ط 1/ 1979، دار مكتبة الهلال ص 117118.

الدروز

الدروز هي إحدى الطوائف التي رحبت بإطلاق هذا الاسم عليها، وأصبح علما تعرف به بين جميع الأوساط الاجتماعية سواء أكان ذلك جبرا أم اختيارا، مع أن الاسم لا يعني في حقيقته سوى الانفصال عن الإسلام، واتخاد عقيدة تجمع بين مكوناتها تأليه البشر، وتقمص الأرواح المعروف بالتناسخ، ونبذ الكثير مما أقرته الشريعة الإسلامية من تشريعات.

ونظرا لتقدم الدراسات العلمية المعاصرة، وما تشهده الشعوب اليوم من التواصل فيما بينها والانفتاح على المعارف، ومعرفة الأصل التاريخي لمصدر عقيدة التناسخ، فمن المؤمل أن تراجع هذه الطائفة عقائدها، فتعود إلى جادة الصواب، وتوطن نفسها على الحق، وتلتزم بالإسلام عقيدة وفكرا وشريعة وقيما.

نشأة الدروز:

قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن الدروز كلمة تطلق على قبيلة من القبائل أو شعب من الشعوب؛ في حين أن هذا الاسم إذا أطلق لا يعني سوى إحدى الطوائف الباطنية التي تعتقد الدرزية مذهباً وعقيدة، وقد نشأت في أحضان الدولة الفاطمية، وبالذات في عهد الحاكم بأمر الله الفاطمي الذي تولى

الحكم فيما بين سنة (386- 411 هـ) تقريباً، وأما من حيث الأصول العرقية فهم يقرون بأنهم ينتمون إلى لخم وتنوخ؛ وهما من بين القبائل العربية الأصيلة التي هاجرت من الجزيرة العربية في العصر الجاهلي إلى وادي تيم في بلاد الشام، ثم توزعوا في مناطق شاسعة: فمنهم من سكن منطقة الشوف في لبنان. وقسم آخر أقام بجبل الدروز في جنوب سوريا وهضبة الجولان، وآخرون استقر بهم المطاف في شمال فلسطين، وهم لا يزالون في مواطنهم تلك حتى اليوم.

وهناك روايات تعزو أصولهم إلى الاتراي (LITURAIC) الذين اشتهروا في أسيا بأعمال السلب والنهب، فأجبرهم الرومان على الهجرة إلى جبال لبنان[1]؛ وهو ادعاء لا يصمد أمام الواقع التاريخي لهذه الطائفة.

ويغلب على الظن أن منهم من كان قبل انتشار العقيدة الدرزية على مذهب أهل السنة، ومنهم من كان على مذهب الشيعة الإمامية، ومنهم من لا يزال كذلك، ثم حدث أن تحول العديد منهم تدريجياً عن عقيدتهم في عهد الحاكم بأمر الله أبي على منصور بن العزيز بالله سادس حكام الدولة العبيدية الفاطمية في مصر، الذي يعد بحق أغرب عهد في تاريخ مصر الإسلامية بأكمله، لما مازجه من غموض وخفاء، وترويع للناس، وإغراق في التناقض، ونقض لعرى الإسلام[2].

ويقال: إن تأسيس هذه الحركة يعود إلى بقايا من فلول حاقدة من أتباع المجوسية الموتورة، وبعض اليهود والمسيحيين، وجدوا في ظهور الدعوة الفاطمية سنداً قوياً لمخططهم، فعقدوا مجلساً في إحدى المدن الفارسية تحدثوا فيه عن مزاعم وتهم باطلة جاء فيها: «إن المسلمين سخروا بلادنا وفرقوا حكومتنا، وما لنا من سبيل لقهرهم حرباً، بل نستطيع بث الضغائن ودس الشقاق فيهم بالحيل والخداع، فعلينا أن نتأول في الدين؛ لنخرج به عن جادة يقينه

---

(1) ينظر معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، مصدر سابق ص 172، والتآلف بين الفرق الإسلامية، محمد حمزة، ط1/ 1985، دار قتية، دمشق ص118

(2) ينظر في ذلك العقيدة الدرزية، أنور ياسين، ط1/ 1985، باريس ص 13.

ونضل الجاهلين من المسلمين بزخارف القول، فنبث فيهم باسم الإسلامية روح المجوسية؛ وهذه هي الطريقة المثلى لننتقم بها لأنفسنا، ونعيد للدين الفارسي مجده القديم، وشقشقته الغابرة»[1].

وتنفيذاً لهذه الرغبة المحمومة تهيأت طائفة لتثقيف نفسها بشتى أنواع المعارف دينية، وفلسفية، وفلكية، واجتماعية، وبعد إتقان دورها بايعت بالإمامة قبل مغادرتها بلاد فارس إلى مصر حمزة بن علي الزوزني الخراساني الذي لقب فيما بعد بالعقل، وقائم الزمان وهادي المستجيبين، ونبي الدرزية كما يرى نفسه، أو يراه أتباعه، ويليه إسماعيل بن محمد بن حامد التميمي الملقب بالنفس، وبصفوة المستجيبين، وهو صهر حمزة ووكيله في الدين، وبهاء الدين أبو الحسن على بن أحمد السموقي الملقب بالتالي، أو المقتنى المعروف بآخر الحدود الذي أغلقت به الدعوة، ومحمد بن إسماعيل الدرزي الملقب بنشتكين، وهو من أصول تركية، وكان ذلك في عهد الحاكم بأمر الله، وبعد أن استقر بهم المقام في مصر، شرعوا في مباشرة مهمتهم السرية، فاتفق كل من حمزة والدرزي على اقتسام المهام والأدوار فيما بينهما، فكان حظ الدرزي الدعوة بتأليه الحاكم بأمر الله في البلاط، والعمل بين الغلمان وموظفي القصر، فسر منه الحاكم، وفوض الأمور إليه، وبلغ منه أعلى المراتب. واتخذ حمزة مقره مسجد ريدان خارج أسوار القاهرة مركزاً لدعوته، والالتقاء بمريديه[2].

وما كادت لتمضي فترة من الزمن حتى بدأ يدب الخلاف بينهما؛ لما أظهره الدرزي من كبرياء، وتطلع إلى مركز الإمامة؛ بسبب ما كان يلقاه من حظوة لدى القصر، وإذعان الناس له، وإقبالهم عليه لقضاء أمورهم.

وقد ازدادت شقة الخلاف اتساعاً عندما ظن الدرزي أنه يستطيع إعلان

---

(1) ينظر: مصادر العقيدة الدرزية، حامد بن سيرين، ط1/1985، ديار عقللبنان ص30-31.

(2) لمزيد الاطلاع ينظر العجل والشيصبان في العقيدة الدرزية، أنور ياسين، ط1/1985 باريس ص 14-15.

الدعوة المتفق عليها قبل أوانها؛ ليسبق في نظره حمزة إلى رئاستها، فاستعجل أمره، وباشرها فعلاً، فأعلنها سنة 407 هـ/ 1016م في الوقت الذي اتفق فيه مع حمزة ألاّ يتم الإعلان عنها إلا سنة 408 هـ[1] فتسمت الدعوة باسمه، فأغضب ذلك حمزة، وحاول في البداية استمالته فكتب إليه مذكراً له ببيعته له سابقاً بالإمامة، ومحذراً من أن ذلك قد يؤدي إلى الفشل في تحقيق ما استقر عليه أمرهم من تأليه الحاكم. ولكن الدرزي لم يأبه لتلك النصائح، ومضى في طريقه، وبذلك أصبح يعرف عند حمزة ومن جاء بعده بالضد، كما أطلق عليه لقب العجل لتعجله في أمره ويرى البعض أن هذا ما يفسر ظهور رأس العجل في أعيادهم، وإن كان هنالك من يرى أنه رمز للاستخفاف بالأديان كلها.

العقائد الدرزية:

لم تعد الكتابة عن العقائد الدرزية بعد ظهور مصادرها وانتشار رسائلها في حاجة إلى من يستنطق أحداث التاريخ ووقائعه، أو يخبط خبط عشواء لتغطية بعض المعابر السالبة كما يحدث مع بعض الطوائف التي طواها الزمن في جوفه، فأصبحت أثراً بعد عين. ولم يبق من مصادرها سوى ما دونه الإخباريون من روايات، واستنتاجات يغلب على كثير منها طابع المبالغات، أو التجني على الحقائق التي يقود إليها في كثير من الأحيان التعصب المذهبي والصراع الفكري سواء بتقويل الخصم ما لم يقل، أو إلزامه بمعتقدات أو أفكار هو منها براء، أو بتحميله تبعة ما يقوم به المتطرفون، وبعض العامة من ممارسات لا تمتّ إلى المبادئ التي يقوم عليها منهجهم الفكري بصلة؛ وذلك بقصد التقليل من شأنهم.

وإذا جاز أن تحدث مثل تلك المبالغات في حق بعض الفرق، فإن ما يقال ويكتب عن هذه الطائفة ربما لم يتجاوز الحقائق، بل على العكس من ذلك.

---

(1) ينظر المصدر السابق ص15-16.

فهنالك من حاول تبرئة هذه الطائفة، وتشكك فيما نسب إليها «واعتبره دسا وتزييفا». ولم يسلّم حتى ببعض التعاريف والتعابير التي كان يلقيها على مسامعه رجال الدروز، خصوصاً عندما تكون هذه التعابير لا تتفق مع غايته، وتبرز الهوة الكبيرة التي تفصل الدرزية عن الإسلام؛ لظنه أن أياد عابثة قد امتدت إلى مصادر هذه الطائفة وشوهتها[1].

وليس من حق أحد أن يعترض على هذا الدفاع، لو كان وصف عقائد الدروز نابعاً من استنتاجات خاطئة، أما وأتباع هذه العقيدة لا يزالون يشكلون نسيجاً اجتماعياً، وتواصلاً قومياً، وارتباطات سياسية مع كل من لبنان وسوريا وفلسطين، فلم يعد خافياً على أحد مايدينون به من عقائد، وبخاصة في عصر قد زالت فيه الأسباب التي دعت الدروز في الماضي إلى الأخذ بمبدأ التقية، والتزام الحذر الشديد أثناء ممارسة عقائدهم، وأصبحت الحرية الدينية في مقدمة الأولويات، وارتفع مستوى الوعي لدى الدروز أنفسهم، فلم يعودوا يضنون بالفكرة إدراكا منهم «بأن الانفتاح النير هو وحده كفيل بإخصاب وإنماء ما هو أهل بالبقاء، والقضاء على ما علق به من زيف وشوائب»[2].

وإلى جانب كل ذلك فإن رسائلهم قد طبعت أخيراً في مجلدات، وأصبحت متداولة، وما صحب ذلك أيضاً من محاولات بعضهم التعريف بعقيدتهم؛ ومن ذلك على سبيل المثال ما قام به كمال جمبلاط الذي حاول أن يعطي الدرزية بعداً جيداً، فأرجع أصولها إلى مسالك الحكمة في كل من مصر في العهد الفرعوني القديم، والهند وفارس وبابل وآشور واليونان، ثم بعد ذلك في الإسلام، مروراً باليهودية والنصرانية لينتهى بعد كل ذلك إلى ربط مسلك هذه العقيدة التوحيدي بحكماء الهند والسند؛ لأن الحكمة حسب وجهة نظره واحدة في كل مثوى وزمان، لا تتجزأ ولا تختلف في الجوهر[3] محاولا بذلك

(1) مصادر العقيدة الدرزية، مصدر سابق ص 23 بتصرف.
(2) العقيدة الدرزية، مصدر سابق ص8.
(3) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق / ص217 بتصرف.

أن يرسي دعائم مذهب مستقل، يتمكن الدروز من ممارسته في صورته العقيدية الموحدة بكل حرية ووضوح، ولكنه في النهاية لم يخرج عن أصول العقائد التي وضعها حمزة بن علي وبهاء الدين، وسارت عليها الأجيال في حالتي الكتمان والظهور حتى اليوم في رسائل بلغ مجموعها مائة وإحدى عشرة رسالة مقسمة على ستة أجزاء: منها أربع رسائل في المقدمة وضعت قبل بدء الدعوة، وهي لا تعبر عن حقيقة الدعوة، ولا تمت لها بصلة، وإنما وضعت للتمويه وتبرير انتمائهم ظاهرياً إلى الإسلام . . . وتليها رسائل أرسلت إلى أشخاص يتمتعون بمكانة رفيعة في الدولة، أو إلى أشخاص أسهموا في نشر الدعوة، أو ارتدوا عن الدعوة؛ ومنها ما هو رد على الخصوم، والمرتدين بأسلوب توبيخ وتأنيب وتحذير؛ ومنها ما هو مواثيق ونصائح وتعاليم في العقيدة؛ ومنها ما هو مناجاة ودعاء، وتقديس بأسلوب صوفي روحاني رائع. ومنها ما هو تعريف بالدعوة، وكشف لعقيدتها وحقيقتها، ومنها ما هو في سيرة الحاكم، وحياة حمزة وعلاقته بمعاندي الدعوة، وتكليف الدعاة في نشر المذهب، وتقليدهم مقاماتهم وألقابهم وأدوارهم. ومنها ما هو رسائل إلى البلدان وأهل المدن والقرى والقبائل.

وأسلوب الرسائل في عمومه عربي بليغ، يغلب عليه طابع السجع، ومنه النثر والشعر مليء بالألغاز والرموز، حافل بالتشابيه والصور، جله صعب المنال، غريب اللفظ والعبارة، توخّى أصحابه المعاني الباطنية التي لا يدركها إلا من تمرس عليها، فأعطوا بذلك الكلمات مدلولات مجازية بعيدة كل البعد عن مدلولاتها الحقيقية، فأصبحت بذلك عبارة عن أشلاء ممزقة لا غناء فيها، وبخاصة بعد أن قطّعت الكلمات إلى حروف، والحروف إلى أرقام، ثم زيد في تعقيدها بسرية الألوان ورموزها، وهي خمسة ترمز إلى الحدود الخمسة: [الأخضر، والأزرق، والأحمر، والأصفر، والبنفسجي؛ وهي تؤلف ألوان العلم الدرزي، إلى جانب ما يرى في النص فوق بعض الكلمات من نقط سوداء، وحمراء يختلف عددها بين الخمس نقاط أو السبع أو التسع أو اللاإثنتي عشرة أو الثماني والعشرين أو الثلاثين؛ وكلها تدل على الحدود،

والحجج وحدود التوحيد وغير ذلك، وكثيراً ما يرى في الرسائل تفسير للأرقام، ولحروف اللغة ومدلولاتها صور من المسميات يصعب فك رموزها[1] أحياناً.

وبعد كل ذلك فإن الذي يزيد العقيدة الدرزية خفاء وتعقيداً؛ أنها تستقى مادتها من مصادر متعددة غير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، نها أنبياء اليهودية والتوراة والأناجيل. وتجل الفلسفة اليونانية، وتعتمد آراءها ونظرياتها وأساليبها المنطقية والعرفانية، وتقدس حكماءها. ولها قرابة من صوفية الهند وروحانية أديانها، كما لها من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وخلان الوفاء أكثر من أثر وأبعد من تأثير[2].

وإذا قيل إنها تعتمد القرآن الكريم في نقولها؛ فإن ذلك لا يتم دون تأويل مجحف في حق الآيات بما تلجأ إليه من تأويل باطني متعسف يتفق والمفهوم الدرزي بخاصة.

وإن أول ما يلاحظ على رسم معالم عقيدتها كما يبدو من رسائل الحكمة قيامها على ما يطلق عليه بأدوار الكشف والتجلي التي بلغت اثنين وسبعين دوراً من وقت إبداع الله العقل الكلي إلى حين ظهور آدم الصفا، وسجود الملائكة، وهو تمام سبعين دورا، بين كل دور ودور سبعون أسبوعاً وبين كل أسبوع وأسبوع سبعون عاماً، والعام ألف سنة[3].

وأما عن السر الذي يقف وراء تجلي[4] الله في صورة البشر فهو يعود إلى

(1) ينظر رسائل الحكمة مصدر سابق المقدمة ص14، 15، 16.

(2) رسائل الحكمة مصدر سابق من المقدمة. ص16 وما بعدها بتصرف.

(3) رسائل الحكمة مصدر سابق ينظر رسالة كشف الحقائق بتصرف.

(4) التجلي: تشير هذه الكلمة إلى معان متعددة وهي كفعل مجرد تعني كشف ما كان مستوراً بحيث يصبح بالإمكان معاينته ومعرفة خصائصه وصفاته، وأما التجلي عند الدروز فهو يعني انتقال الذات الإلهية من اللاإدراك وعدم التحديد إلى المعاينة والمعرفة والوجود؛ وذلك من خلال ظهوره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا للعالم بصورة انسية، وهو غير الحلول والتجسد والتقمص. ينظر مصادر العقيدة الدرزية مصدر سابق (موضوع التجلي الإلهي) ص 65 وما بعدها.

حاجة المخلوق إلى معرفة الله معرفة مباشرة حتى تقام عليهم الحجة، وتتحقق عبادته ومحبته؛ معللين لهذا الظهور بعجز البشرية عن معرفة ما خلف الجدار، فكيف بهم أن يعرفوا من في السماء العليا ما لم يتجلى لهم في صورة إنسية من حيث هم، وكما هم في صورتهم ومقامهم طمأنينة لقلوبهم، ورأفة بهم، وتأنيسا لهم؛ وذلك كي ينعموا بسر المعرفة وصريح الإيمان[1].

ومع أن كنه هذا التجلي ينبغي أن يظهر في صورة إنسية بحسب ما صرحوا به، ومع ذلك تراهم يقولون: لا ينبغي أن يأخذ التجلي صورة واحدة، أو حالة واحدة حتى لا يتهم الله بالعجز. بل بلغ بهم الشطط في الخيال أن وصفوا الله في بعض حالات التجلي بالظهور بمظهر الاعتلال والعجز، وفسروا وقوع مثل تلك الحالات من القادر بالقدرة، كما فسروا التردد بين الظهور والغيبة بتحقيق مبدأ العدالة والرحمة؛ لأنه لو غاب ولم يظهر لما تحققت عبادة المعبود، ولما صح ما أشارت إليه الحدود.

ولو ظهر ولم يغب لكانت العبادة جبراً وقسرا، ولتساوى في ذلك أهل الأرض ولعد ذلك عجزاً[2].

وأما لماذا اختار الله أن يظهر بمظهر الناسوت؟ لأن الإنسان في نظرهم هو الأولى باحتجاب الله في صورته بصفته أفضل المخلوقات، مع بقائه في تلك الصورة ناسوتا مجرداً متطهرا مثاليا سرمديا[3] تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

ومن يقف على عقيدة التجلي يذهب به الظن إلى استمرار أدوار التجلي، لكنه يفاجأ في النهاية بأن الحاكم هو آخر صورة بشرية تجلى فيها الله، وهو المقام الأخير والكشف الذي لا كشف بعده، وبه انتهت الأدوار كلها من غير أن يقدموا لهذا التوقف أي تعليل مهما كان واهياً.

---

(1) رسائل الحكمة، مصدر سابق، رسالة كشف الحقائق 13 ص 134وما بعدها.

(2) رسائل الحكمة، مصدر سابق ينظر الرسالة 67 من دون قائم الزمان والهادي إلى طاعة الرحمن، ص529 530 وما بعدها.

(3) المصدر السابق ينظر الرسالة 12 من السيرة المستقيمة ص127-128 بتصرف.

وبما أن الحاكم بأمر الله يتمتع بالصورة الناسوتية الأخيرة لله، فهم لهذا يعبدونه ويقدسونه وينتظرون ظهوره بعد غيبته. وهذا المعتقد هو المرتكز الرئيس الذي تقوم عليه عقيدة الـدروز، (وميثاق وليّ الزمان).

وقد وضع حمزة لذلك ميثاقاً يؤخذ على كل من يدخل الدرزية من جديد، يتبرأ فيه من جميع المذاهب والمقالات والأديان والمعتقدات كلها على أصناف اختلافاتها، ويقر فيه بأنه ليس في السماء إله معبود، ولا في الأرض مقام موجود سوى الحاكم بأمر الله، ولا يزال هذا الميثاق معمولاً به حتى الآن[1].

ومع أنه لا أحد ينكر ما كان يأتيه الحاكم بأمر الله من أفعال شاذة، لا تليق حتى بالعجماوات فضلاً عن الأسوياء من البشر، وما كان يرتكبه من أعمال تثير الاشمئزاز، مع حبه لسفك الدماء، وأن حمزة هو نفسه يعترف بأن ما يشاهد من الحاكم لا يجوز أن يكون من أفعال أحد من البشر، ولا سمع به في التواريخ والسير؛ ولكنه مع ذلك يرى أن تلك الأفعال إنما هي فعل قادرٍ على الأشياء كلها، وخالقها والعالم بما خفي، والحاكم على أهل الأرض والسماء[2]. وأن العيب كل العيب في الناس الذين لا يعرفون الحكمة من وراء تلك التصرفات.

وإلى جانب عقيدتهم في إنسية الله القائمة على الأدوار والتجلي، فهم يرون أن حدود التوحيد كانت خمسة منذ البدء، يظهر مع كل دور الإله في صورة جسمانية بشرية، وتلك هي غاية الوجود في المفهوم الدرزي، وبذلك تتناهى الكمالات من سائر الوجوه، وبذلك يكون القيّمون علـى كشف التوحيد في مختلف أدواره، هم وسائط الله وسفراؤه وينابيـع حكمته[3].

وهم على التوالي: العقل الكلي وهو الحد الأول الذي أبدعه الله من نوره، وتليه النفس وهي الحد الثاني التي أوجدها العقل الكلي، ثم الكلمة

---

(1) المصدر السابق. ينظر: الرسالة وميثاق ولي الزمان ص48.
(2) المصدر السابق. ينظر: الرسالة 11 من كشف الحقائق ص109 وما بعدها بتصرف
(3) العقيدة الدرزية، مصدر سابق ص57 بتصرف.

المعبر عنها بسفير القدرة، والحد الرابع المعبر عنه بالسابق المعروف بالجناح الأيمن ونظام المستجيبين، ويليه الحد الخامس والأخير ويطلقون عليه الجناح الأيسر ولسان المؤمنين وسند الموحدين . . وحتى يكون التوحيد شاملاً في نظر حمزة ودعاته جعلوا لمرتبة العقل سبعين حجة، وعن هؤلاء السبعين تفرعت الحدود جميعاً[1].

وقد لجأت الرسالة الموسومة بكشف الحقائق وسلسلة الحدود إلى تأويل الآية الكريمة: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾[2] تأويلاً متعسفاً باطنياً منقطعاً فقالوا: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ أي خذوا من يقف ضد الإمام بالأدلة العقلية وغلوه بالعهد وهو الذبح، ﴿ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ أي غواص علوم قائم الزمان الذي ينبغي على العلماء أن يأخذوا عليه علمه ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ أي ميثاق قائم الزمان الذي هو سلسلة بعضها في بعض، وهم سبعون رجلاً في دعوة التوحيد. و﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ﴾[3] أي الضد الروحاني.

ثم إن هذه السلسة الحقيقية ومعانيها لا تعني في نظرهم تهديد أهل النار؛ وإنما تعني الحدود السبعين، ولو كان الأمر يتعلق بالنار لكان يجب أن يقول ألف ذراع[4].

ومع نص الرسائل على الأدوار والحدود، فإنك لن تجد في النهاية سوى الحاكم الإله الذي مثل اللاهوت في صورة إنسية، كما مثله في ظهوره وغيبته، وأنه سيعود في زمن آخر ليدين العالم، وكذلك لن تجد سوى حمزة الذي يمثل العقل الكلي، والحد الأول الذي أوجد بقية الحدود، وإن عودته هو الآخر ستسبق عودة الحاكم الإله؛ كي يمهد له الطريق، ويحطم الأبالسة والمرتدين، ويكسر الصلبان، وينسخ جميع الشرائع والمذاهب والمقالات والأديان،

---

(1) رسائل الحكمة مصدر سابق ينظر الرسالة 13 الموسومة بكشف الحقائق 138 وما بعدها بتصرف.
(2) سورة الحاقة، الآية: 30-32.
(3) سورة الحاقة، الآية: 33.
(4) المصدر السابق ص138-139 بتصرف.

ويستغني الناس في ذلك اليوم عنها جميعاً، كاستغناء الحبة عن السنبلة بعد نضجها[1].

وبذلك تكون الطائفة الدرزية قد سلكت منحى خطيراً، انحرفت فيه عن خط الشهادة والفطرة السوية، لاعتمادها على مذاهب وفلسفات قديمة تقوم على الشرك والوثنية، والاجتراء على الله الذي ﴿يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[2] واستغراقها في تأويل آيات من القرآن تأويلاً باطنيا منقطعا، قادها في النهاية إلى إسقاط أركان الإسلام الخمسة، وإلزام إتباعها بسبع خصال توحيدية، أولها وأعظمها صدق اللسان، وثانيها حفظ الإخوان، وثالثها ترك ما كانوا يعتقدونه من عبادة العدم والبهتان، وربعها البراءة من الأبالسة والطغيان، وخامسها توحيد الحاكم جل ذكره في كل عصر وزمان ودهر وأوان، وسادسها الرضى بفعله كيفما كان. وسابعها التسليم لأمره في السر والحدثان[3] مع هدم المساجد وإلغاء رسالتها وتعطيل دورها. وأخطر من ذلك كله تجسيدهم الله في صورة بشرية، وهي الفكرة التي جاء الإسلام لمحو صورتها من الأذهان، وتنزيهه سبحانه وتعالى عن الند والشريك والحلول.

ومع غرابة ما تتضمنه العقائد الدرزية من تصورات تتناقض مع الإسلام، فإن الأمل معقود على العلماء من طائفة الدروز أنفسهم الذين لا يزالون يعتمدون في بعض قوانينهم على الفقه الحنفي وظهور الكشوف العلمية المؤيدة لما ورد في القرآن الكريم من إشارات، أن يكون كل ذلك مبعث يقظة وتأمل ومراجعة وعودة إلى الإسلام، والتخلي في النهاية عما أقدمت عليه في مرحلة من مراحل التاريخ أياد حاقدة، أساءت لنفسها ولأتباعها قبل أن تسيء إلى الإسلام وشريعته القائمة على الحق والعدل والفطرة السوية.

---

(1) ينظر العقيدة الدرزية مصدر سابق ص73.

(2) سورة الشورى، الآية: 11.

(3) رسائل الحكمة مصدر سابق ينظر الرسالة الثامنة من ميثاق النساء ص72.

النصيرية

يعد النصيريون أنفسهم من أقدم الفرق إذا صح ما يدعونه من أنهم ينتسبون إلى نصير غلام علي بن أبي طالب ﷺ، ولا أحد يهمه التحقيق في صحة هذا الانتماء من عدمه، بالقدر الذي يهمه الحرص على معرفة الفكر الذي تتبناه هذه الطائفة، وبالذات موضوع العقيدة. وقد ثبت من خلال مراجعة هذا الفكر أن هنالك قطيعة قائمة بينهم وبين شرائع الإسلام، وبخاصة في موضوع العقيدة الذي تتصدر فيه مسألة الحلول مقدمة مكوناته، والاعتقاد في سكنى علي ﷺ في السحاب أو القمر، وما يتبع ذلك من الإيمان بتناسخ الأرواح، وتقديس شجرة العنب، وتعظيم الخمر، وإنكار معظم شرائع الإسلام، وإسقاط أفكار مجافية للحقيقة على كلام الله.

ويغلب على الظن أن الذي جعل تلك الأفكار تسود في عصور التخلف قد يجعلها اليوم موضع مراجعة من أبناء هذه الطائفة أنفسهم، وبخاصة بعد تقدم الحركة العلمية واكتشافها القمر، وعلة تكوين السحاب، وتعذر السكن في أي منهما، ومعرفة مصدر عقيدة الحلول والتناسخ ومدى تهافتها، كل ذلك سيعزز من الأمل في حدوث الانقلاب والتغيير آجلا أو عاجلا لتلك الأفكار جميعا، وتعود هذه الطائفة بإذن الله إلى منهج الإسلام القويم.

ظهور النصيرية:

ليس هنالك ما يدعو إلى أي تتبع تاريخي فإن النصيرية هو الاسم الديني والتاريخي الذي كانت تعرف به هذه الفرقة منذ نشأتها، ثم أطلق عليها الاستعمار الفرنسي في العصر الحديث اسم العلوية، وقد رحب العلويون بهذا الاسم الأخير لاعتقادهم بأنه سيفتح بينهم وبين الشيعة الإمامية جسوراً من العلاقات الودية، وآفاقاً أرحب للحوار.

وقد اعتمدت النصيرية منذ بداية تكوينها منهجاً مزدوجاً في تفكيرها وأصول عقائدها، ورؤيتها لقضايا الوجود الكبرى؛ جمعت فيه بين منهج الإسماعيلية في عمق نظرتهم الفلسفية، والدروز في أخذهم بالحكمة الهندية، وقد عدّ هذا الجمع في حد ذاته مكوناً ثقافياً صاغ هويتها وفق منهج فكري انفردت به عن غيرها من الفرق، في تكوينها لوجود مستقل قادها في كثير من الأحيان إلى الدخول في ألوان من الصراع مع غيرها من الفرق، كان في مقدمته ما تعرضت له من «أحداث دامية واضطهاد في تلك المراحل المبكرة من تاريخ ظهورها مع الإسماعيلية والدروز»[1] دون أن تحول تلك الرؤى المشتركة والمناهج المتقاربة والأهداف غير المعلنة عن وقوعها.

وأما متى ظهرت هذه الفرقة؟ فإنه أمر يصعب تحديد بداياته على وجه الدقة كشأن أي حركة سرية لا يمكن لها أن تعلن عن نفسها منذ البداية ما لم تتجاوز مراحل تمهيدية تكون قد تمكنت خلالها من تعزيز وجودها بكسب المزيد من الأنصار والمؤيدين، ناهيك بمبدأ التقية الذي يحكم طبيعة أي حركة فكرية أو حزبية في بداية تكوينها.

والنصيرية كغيرها من الحركات قد مرت دون شك بمراحل قبل أن تعلن عن نفسها، وكل الذي بين أيدي الباحثين أنها نشأت جنوب العراق موطن العديد

---

(1) مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، جعفر الكنج الدندشي، ط 1/2000، المكتبة الوطنية، أربد ص 56 بتصرف.

من التيارات الفكرية، وكان ذلك على يد مؤسسها محمد بن نصير البصري النميرى الملقب بأبي شعيب (ت 270 هـ)[1] الذي ادعى في بداية دعوته بأنه الباب للحسن العسكري. ثم أعقب خطوته تلك بالإعلان عن اتجاهه الفكري سنة (245 هـ). ثم دخلت النصيرية الشام على يد علي بن جندب الجنبلاني (ت340 هـ- 952م) الذي ابتدأ دعوته بمدينة حلب، وبعد وفاته تولى نشرها تلميذه حمدان الخصيبي (ت 358 هـ- 979 م) في منطقة جبال السماق المعروف حالياً «بجبال العلويين»[2]؛ وهي من الفرق التي لا تزال تشكل نسيجاً اجتماعياً وقومياً في كل من سوريا وتركيا. ويقال عنها أنها من المذاهب الدينية المقفلة التي لا تقبل أحداً داخل تيارها الفكري ما لم يكن مولوداً من أبوين نصيريين[3].

منهج النصيرية العقلي:

إن أبرز ما عرفت به هذه الفرقة في بداية تكوينها إقبالها على دراسة المرجعيات القديمة من فلسفية ودينية، ومن بينها نظرية الفيض، وحكمة الهند، ومقابلة كل ذلك بالأديان السماوية، ومحاولة التوفيق ما يمكن توفيقه بينها .. وذلك لتحقيق ما يسمى بوحدة الأديان، ووحدة غاياتها. ولكنها لم تتمكن ـ بسبب ما أبدته من ميل شديد نحو الفلسفة ـ من بناء صرحها العقلي الذي سعت إلى تحقيقه، وذلك لما داخل تفكيرها من صعوبات ونظريات طوحت بها بعيداً عن منطق العقل نفسه، وأوقعتها في أحضان مرجعيات قديمة تمثلت في عقيدة التناسخ الهندية، ونظرية الفيض، وانتهت إلى مسائل شائكة في الاتحاد والحلول[4].

وزاد على تعقيد منهجها الفكري ما تبنته في مسائل اللغة من نظريات في

(1) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص323 بتصرف.
(2) مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، مصدر سابق ص16.
(3) ينظر المصدر السابق 23
(4) ينظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، مصدر سابق ص330.

أبنية الكلام التي يرون أن الله لم يهب علمها بحسب وجهة نظرها إلا لنبيّ مرسل، أو وصيّ أو مؤمن ممتحن بالغ عرّفه معرفةً، ورزقه الفهم بها في كتاب أبنية الكلام، وفي معرفة النتائج والكمال والهيولى، وأيّ من أيّ، والكلية والموضوعات والمنسوبات والمتشابهات والمتشاكلات من الجواهر... والموصول والمفصول[1] في كلام يطول سرده.

والذي يبدو من إسقاط هذه التصورات على اللغة، إنما يعنون به إثارة الهيبة في نفوس العامة، فلا يعتمدون على أنفسهم في دراسة الدين، ويكونون في النهاية عالة على مشائخهم في كل ما يحتاجون إلى فهمه، وهو أمر لا يخلو من عواقب خطيرة، وبخاصة في عصر تراجعت فيه قدرات مرجعياتهم الدينية والعلمية، ولم تعد مؤهلة لأي قيادة فكرية، وإن من بقى من تلك المشيخات لا يحملون سوى رتب وألقاب وهمية (الإمام، والنقيب والنجيب) وإذا ثمة من تأثير آخر فهو يعود في الغالب إلى قوة شخصية صاحب الرتبة بغض النظر عن تأهيله العلمي والديني[2].

وأما عن عقائدهم فهي وإن كانت من المسائل القلبية اليقينية الوجدانية يصعب الإطلاع على كنهها، فهي بحسب ما أورده من كتب عنها تعد الذات الإلهية مشخصة بالمعنى، وجملتها في ثلاثة أحرف هي (ع م س)، ويعني حرف العين علي بن أبي طالب، الذي تشخصت فيه الألوهية بالمعنى. والميم محمد وهو يعني العقل الكلي. والسين سلمان الفارسي المعبر عنه بالنفس الكلية؛ وهو تصور يقوم أساساً على نظرية الفيض، وهم بهذا لا يختلفون في عقيدتهم عن الإسماعيلية والدروز وإن كان الإسماعيلية يرون تجسد الألوهية في الأئمة، بينما الدروز والنصيرية جعلا لتجسد الألوهية ظهوراً أخيراً، فكان عند الدروز بشخص الحاكم، وعند النصيرية بشخص علي بن أبي طالب تعالى الله عن ذلك علواً

(1) لمزيد من الاطلاع ينظر: مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، مصدر سابق ص74.
(2) ينظر: الإسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة، ط 3 / 1979.

كبيراً[1]، ولهذا فهي تقدر وتحب عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي رضي الله عنه، وتعده من أفضل الناس لأنه خلص اللاهوت من الناسوت بقلته، وبذلك تخلص اللاهوت من ظلمه الجسد وكدره[2].

وتجاوزا لأيّ محاولة للخوض في صحة ما ينسب لهم في الإيمان بتناسخ الأرواح من عدمه، فإن من كتب عنهم ذكر من بين عقائدهم الإيمان بالتناسخ وتقمص الأرواح، وذلك عن طريق ارتقائها في الدرجات والمراتب حتى تخرج من هذه القمصان اللحمية، وتلبس قمصان الأنواع المتمثلة في النجوم، وهم بهذا الاعتقاد يتصورون عالماً مظلماً في الموسوخية لكل من هو غير نصيري أو لكل نصيري غير مؤمن[3]. ولذا تراهم لا يوالون أحداً على ما يبدو من أهل السنة والشيعة، ويصفونهم بأهل الظاهر «عكس الباطن»، ويطلقون على الشعية الإمامية بالذات لفظ المقصّرة ومن أنصار التعاليم الدينية السطحية الذين لم يتغلغلوا في أعماق الوحدانية الحقّة[4].

وفي ضوء هذه التصورات العقدية فإن الفرائض والعبادات الإسلامية عندهم تنقسم إلى قسمين: فرائض ظاهرة تتلاءم مع الوسط الديني الذي يعيشون فيه، وفرائض باطنية فهي وإن كانت مقتبسة من أركان الإسلام؛ فهي تقوم على أربعة قداسات: وهي (قداس الطيب، وقداس البخور، وقداس الأذان، وقداس الإشارة).

والزكاة تدفع لرجل الدين وهي تعادل خمس دخل الفرد، والصيام هو عدم استحلال الجماع مع النساء خلال شهر رمضان، ويستبدلون بزيارة البيت الحرام زيارة مقابر رجال الدين التي تسمى بالمزارات[5].

غير أنه إذا جاز أن تعبر تلك الأفكار والعقائد الزمن ضمن معتقدات

---

(1) ينظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي مصدر سابق ص 434 بتصرف.
(2) المصدر السابق ص 365.
(3) ينظر المصدر السابق ص 356.
(4) المصدر السابق 351.
(5) لمزيد الاطلاع ينظر مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، مصدر سابق ص 22-23.

أتباعها، فإن الأصل معقود على أن يراجع أتباع هذا الاتجاه أنفسهم، وبخاصة بعد النهضة العلمية المعاصرة، وما تبعها من اكتشافات علمية لحقيقة النجوم والكواكب التي كانت في القديم محط أنظارهم، ومبلغ تطلعهم بوصفها كواكب نورانية تحل فيها الأرواح بعد مفارقة أجسادها.

وقد دافع الكاتب النصيري عبدالرحمن الخير عن الظاهرة الفكرية التي يمتاز بها العلويون، وأن عدم فهمها من قبل الآخرين هي التي ساقتهم إلى اتهام اتباع الطائفة بعظائم الأمور حتى أنهم ينسبونهم إلى غير الإسلام[1] وهو بهذا يرى أنهم موحدون. ولا أحد من المسلمين يود أن تخرج هذه الطائفة أو تلك من ربقة الإسلام. والكل يتطلع إلى اليوم الذي يتمكن فيه المخلصون من هذه الطائفة نقد تلك المصادر وتطهيرها مما تسرب إليها من أفكار سواء أكانت موضوعة، أم أنها تعبر بحق عن عقيدتهم في فترات التخلف الفكري والتحجر العقدي.

---

(1) ينظر: العلويون بين الأسطورة والحقيقة، هاشم عثمان، ط 1/ 1980م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

الحركات الباطنية المعاصرة

لا تكاد تخلو البيئة الإسلامية في أي مرحلة من مراحل تاريخها الطويل من ظهور تيارات فكرية مناوئة للإسلام والمسلمين، ظلت تتخذ في كل مرحلة ما يناسبها من أقنعة دينية وفلسفية، تلجأ إليها للتمـويه على البسطاء، وذوي الثقافة المحدودة، ومن المتدينين الذين لا علم لهم بمقاصد الشريعة، ومن يتتبع حركة التاريخ يجـد أن تلك الحركات تتخذ الإسلام في كل مرة قناعا تحتمي به، ومظهرا سلوكيا تلجأ إليه، ريثما يتم لها التمكن من استمالة قلوب أولئك البسطاء، وذوي الحاجة، ثم تشرع تحت جنح من الظلام في بث سمومها، وتسويق أفكارها مستهدفة في مقدمة نشاطها وحدة اللغة بادعائها أن الألفاظ لها ظاهر وباطن؛ لتصل بها في النهاية إلى مرحلة تفقد فيه اللغة قيمتها، وتصبح عبارة عن أشلاء ممزقة على الرغم من المحافظة على تراكيبها وهندسة بنائها، وذلك باللجوء إلى أقيسة غير منطقية، وتأويلات مجحفة تتناقض مع المعاني التي وضعت الألفاظ للتعبير عنها، ثم تليها مرحلة أخرى تشرع في إسقاط أفكار ملتقطة من هنا وهناك على نصوص من القرآن والسنة، يتم فيها تطويع تلك النصوص لأهداف خطيرة، دون أن تجد في ذلك جهدا يذكر، فأرفف المكتبات شرقا وغربا لا تزال تحتفظ بتراث الحركات الباطنية والمتطرفة؛ وهذا وحده كفيل بأن يؤسس في كل مرحلة لتيار جديد، والغرب بما يحمله من مواقف

معادية للإسلام، وحقد على المسلمين سيكون في مقدمة المؤيدين لهذه الحركات المعادية. وهذا ديدنه وما عرف به في جميع مراحل التاريخ. ومن يتتبع هذه الحركات جميعا يجدها لم تهاجم أية مصادر دينية أخرى حتى الوثنية منها سوى القرآن الكريم، وحتى تلك الفرق التي ادعت تحريم الحرب بجميع أشكاله وصوره، ولم تجزه في حق أحد، فهي في المقابل قد أجازته لنفسها ولغيرها من أعداء الأمة في حرب المسلمين.

التمهيد لفكرة المهدوية:

تنسب هذه الفكرة إلى أحمد الإحسائي الذي مهد لظهور فكرة المهدوية المعاصرة بإقراره لفكرة البعث الروحاني، فادعى أن الجسم مؤلف من عناصر الأرض، ومن ثم فإن مصيره الفناء الأبدي، فأنكر بذلك أصلا من أصول الدين في سبيل أن يمهد لإقرار مذهب المهدوية الجديد، فادعى أن روح الإمام طارت إلى الملأ الأعلى، ولكنها ستعود لتحل مرة أخرى بجميع خصائصها في إنسان جديد، يولد ولادة حقيقية من أب وأم جديدين، من غير الإمام الثاني عشر الغائب وبذلك يرى حسب وجهة نظره[1] أن الغائب سكن شخصه في الروحانيات بعد فناء جسمه، وأنه سيظهر ظهورا حقيقيا بطريق روحه التي ستظهر في أحد الأشخاص[2] مدعيا أن الذي يميز الأفراد بعضهم عن بعض، ليست بأكثر من مجموعة صفات وأخلاق،إن وجت تامة في شخصية أخرى في أي زمان ومكان دلت على رجوع الشيخية السابقة وجودا إلى الوجود.

---

(1) هو أحمد الإحسائي (ت 1157 هـ 1743 م يذهب البعض إلى اعتباره أحد علماء الشيعة اشتهر بالفلسفة. وكان يكثر من زيارته كربلاء والنجف، فلاحظ يأس العامة من الشيعة من رجعة الإمام. فخرج على الناس بمذهبه الجديد. ادعى فيه تعديل مذهب الإمامية الإثني عشرية. ويرى آخرون أن الإحسائي قسيسا غربيا أرسل من أندونيسيا حسب خطة مرسومة لإفساد العقيدة الإسلامية. وقد استطاع أن يمثل الدور المرسوم له بكل براعة ودقة، ولم يكتف بإقرار فكرة المهدوية التي قلبت الموازين، وإنما عد من مؤسسي الفرقة المعروفة بالشيخية. ينظر خطر البابية والبهائية، ص 15 وما بعدها.

(2) ينظر البابية والبهائية، د. مصطفى غلوش ط 1 / 1990 م دار الأرقم مصر. ص 15 وما بعدها

وبذلك استطاع عن طريق هذه الفكرة أن يجيب عن التساؤلات المتعلقة بعودة الغائب الذي ملّ الناس انتظاره، ولم يفلح الأوائل في تحديد زمن ظهوره، أو أنهم كانوا يضعون توقيتا ولكنهم لم يفلحوا في موافقته . . . وهو ما جعلهم يقعون في كل مرة في حرج شديد، فخرج هذا الدعي ليزرع بينهم فكرة جديدة تستجيب حسب وجهة نظره حل هذه المعظلة، فلجأ إلى العقل في تحكيم قانون الحياة الطبيعي على موت الغائب؛ ليدلل على صدق ما ذهب إليه ممهدا بذلك بهذا التصور لظهور الأدعياء. ثم تسلم الدور من بعده تلاميذه الذين كانوا يمنون العامة بظهور القائم، ويلهبون حماسهم بانتظاره، وحبس حياتهم على التفكير فيه، واستمروا على ذلك إلى أن وجدوا من يتبنى هذه الفكرة التي جلبت بكل المقاييس شرا مستطيرا، تمثل في ظهور أدعياء يدعون من حين لآخر أنهم المهدي المنتظر، وإن في ثوب جديد، وتحت ألقاب جديدة.

البابية

لقد فتح باب المهدوية وتراث الحركات الباطنية الطريق أمام دعاة التحلل من الشريعة من ذوي الميول الجامحة، والاتجاهات المنحرفة عن خط الشهادة الظهور بمظهر الدعوة إلى التجديد باسم الإمام المهدي الموعود الذي يعلق عليه بين الحين والآخر أمثال هؤلاء الأدعياء طموحهم في تحقيق مآرب شخصية، بتنصيب أنفسهم دعاة وأئمة من ناحية، والنيل من الإسلام من ناحية أخرى بغيا وعدوانا على الحق بغير حق.

وقد تبنت هذه الحركة منذ البداية مشروعا خطيرا حاولت من خلاله النيل من الإسلام باسم البابية التي ادعت بظهورها بداية نبوة جديدة؛ تنسخ جميع ما جاء في كافة النبوات والشرائع السابقة.

وهي كغيرها من الحركات سرعان ما تصدع بناؤها بعد مقتل مؤسسها، وانقسمت على نفسها مكونة بذلك فرقتين: الأزلية وهي امتداد للبابية، وقد ضعفت وتقلص أتباعها. والبهائية ولها أتباع كثيرون كما سيتضح فيما بعد.

ظهور الحركة البابية:

يعد ميرزا علي محمد الشيرازي المولود بشيراز سنة 1820م حلقة في سلسلة هؤلاء الأدعياء لقيامه بتأسيس حركة تحت اسم البابية، وقد أظهر في بداية الأمر زهدا وتواضعا مع ما كان يتمتع به من ذكاء ومواهب ما جعل العديد من البسطاء يفتنون به، ويعتقدون أن العناية الإلهية اصطفته لغاية سامية[1]، والعامة كما يقال: إذا تزعمهم أحد منهم يفوقهم في ناحية من نواحي الذكاء والدهاء، يمكنه أن يؤثر فيهم، فيقودهم كما يريد لما يريد، ويسيرهم كما يشاء. وكذلك الشعوب إذا ما وثقت في إمرىء فهي رهن إشارته وطوع إرادته، ولو اختار لهم أصعب الطرق، وأردأ المسالك والمنافذ[2].

ولم يتوقف عند حدود ما كان يعرف بالإمام المستور مصدر الحقيقة كما يراها الشيعة، وإنما أجال في روعه، أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختفائه عن الأنظار. فادعى أن الله رفع قدره فوق إمام الوقت، وطوى به جميع مراحل التطور الروحي، واختصر به جميع مراتب الهداية، ولم يزل يطوي المراحل في سلم الكمالات إلى أن بلغ به الأمر أن ادعى أنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي للإمام المستور المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية[3]. ولا يزال يتدرج حسب ادعائه إلى أن بلغ أرفع مراتب الحقيقة التي حلت في شخصه حلولا ماديا جثمانيا، وإن اختلفت في شكلها الظاهري، وأن العقل الكلي الإلهي الذي تجسد في صور الأنبياء جميعا، لم يلبث أن تجسد في شخصه، وأصبح هو الممثل الحقيقي لهم جميعا، والمعبر عن رسالاتهم.

---

(1) ينظر العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد تسيهر، ط / دار الرائد العربي بيروت، ص 241.

(2) ينظر المسيح بين الحقائق والأوهام، محمد وصفي ط 1 / 1992 م دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، ص 75.

(3) لمزيد الاطلاع ينظر في ذلك العقيدة والشريعة، ص 242 و 243. وكذلك المعجم الموسوعي تعريب وتصنيف وتقديم سهيل زكار، ط 1 / 1997. دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة، 1 / 164.

ولما تفشت البابية، واستفحل أمرها، أدرك الشيعة الإمامية خطورة هذا التيار على الإسلام، فرفعوا الأمر إلى الدولة، فألقت القبض على الباب المؤسس لهذه الحركة، وحاكمته أمام الملأ، وأعدمته رميا بالرصاص[1]. وكان ذلك بعد فوات الأوان، فقد سبق أن أعد زمرة من المتحمسين التفت من حوله استطاعت أن تواصل العمل من بعده تحت غطاء من السرية في كل من فارس، وأجزاء أخرى من الشرق الأوسط بقيادة زعيم جديد ولكنه سرعان ما دب الخلاف بين أتباعه، فتأسست حركتان إحداهما البابية المحافظة واتخذت مقرها قبرص، وتسمت الأخرى بالبهائية كما سيتضح فيما بعد.

الاتجاه الفكري لدى البابية:

لا أحد يمكن له أن ينتظر فكرا نيرا، أو توجها سديدا، أو مشروعا حضاريا ممن كان يحمل منذ أول الأمر رغبة محمومة، ونوايا مبيتة لتقويض الدين من أساسه، وهدم معالم الشريعة ومحو آثارها. وكل الذي جاء به كان إحياء لفكر الباطنية الإسماعيلية بعد أن أعاد صياغته بأسلوب ركيك، وعبارات مقطعة تتناقض مع التراكيب الصحيحة للغة بوصفها ألفاظا وتعابير تترجم إحتياجات الإنسان، وتكشف عن أحاسيسه، وتعبر عن مشاعره، وتحقق أغراضه في التفاهم مع بني قومه.

وكان من بين الخطوات التي قام بها بعد أن تمكن من التمويه على مجموعة من البسطاء، والمتحللين من القيم الذين التفوا من حوله ادعاؤه أن الوحي يأتيه من السماء، وضمن ذلك كتابا ركيك العبارة، أسماه البيان، حاول أن يقلد فيه القرآن الكريم، والتوراة والإنجيل، وقسمه إلى مقاطع، ادعى أنها سور، وحملها بعض ما ورد في القرآن الكريم من أسماء: ومنها على سبيل المثال سورة الملك؛ وللتدليل على ما جاء في كتاب البيان من ثغرات في نسيج

---

(1) ينظر في ذلك موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم الحفني، ط 2 / 1999 م مكتبة مدبولي جـ 1 / 245.

اللغة والمعاني قوله: باسمي البهي الأبهى، هو ظهور الله في جبروت البقاء، وبطونه في غيب العماء، وجمال القدم في ملكوت البهاء. كتاب أنزله الرحمن من ملكوت البيان، وإنه لروح الحيوان لأهل الإمكان، باسمه الظاهر وهو الهي الأبهى[1].

وعلى الرغم من غموض ما جاء فيه فإن أتباع البابية يعدونه كتابا مقدسا، ويحتل منزلة رفيعة حتى أنهم يطلقون على أنفسهم هم أيضا أهل البيان. ويعتبرون أن ما جاء فيه يعد كافيا، ولم يعودوا في حاجة إلى غيره من الشرائع، ومنها الشريعة الإسلامية التي قام الباب بتقويض أركانها الأساسية؛ بحجة أن لكل نبوة دورة تنتهي عندها، وإن دورة النبي ﷺ قد انتهت وانمحت معها كل النبوات السابقة، ولم يعد لها مكان بعد أن أصبح الباب يمثل الحقيقة الكبرى، وكتابه البيان يتضمن جميع المرتكزات العقدية، ونفذ بتعاليمه إلى جميع جوانب الحياة؛ ولذا حرم قراءة القرآن الكريم، وقال عن نفسه زورا وبهتانا: إنني أفضل من محمد. كما أن قرآني أفضل من قرآن محمد[2]. وإذا قال محمد بعجز البشر عن الإتيان بسورة من سور القرآن، فأنا أقول بعجز البشر عن الإتيان بحرف مثل حروف قرآني، إن محمدا بمقام الألف، وأنا بمقام النقطة[3] وأمر أتباعه بحرق المصاحف، وألغى الصلوات الخمس، وكذلك صلاة الجمعة، وأبقى على صلاة الجنازة، وألغى الطهارة فلا طهر من جنابة ولا وضوء، ولا نجاسة مادية ولا معنوية، ومن ثم فلم تعد الكعبة موضع تقديس لأتباعه، وجعل البيت الذي ولد فيه هو بيت الله في الأرض، وهو القبلة، ومن أراد من أتباعه أن يحج فعليه أن يحج إليه، وألغى الحدود والتعزيرات، فاصبح البابي مباح له كل شيء، ولم يعد هنالك خوف من إقامة الحدود، كما ألغى كل ما يتعلق بالسمعيات: ومنها

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر موسوعة الفلسفة والفلاسفة ج 1 / 245.

(2) وهذا القول يدل على جهله بحقيقة القرآن الكريم المنزل من عند الله وليس قرآن محمد.

(3) المقصود بالنقطة في هذا التعبير الحقيقة الإلهية أي أن الباب هو الأصل وأن كل الكائنات متفرعة عن الباب. ينظر في هذا خطر البابية والبهائية، مصدر سابق. ص 67.

القيامة التي عبر عنها بقيام الروح الإلهية في مظهربشري جديد[1]، وجعل المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وألغى الحجاب الذي فرضته عليها الشريعة الإسلامية.

كما اهتم بتجميع الحروف لما لها من قيمة كبيرة حسب وجهة نظره، وجعلها نقطة مركزية شغلت جانبا كبيرا من مباحثه وأفكاره، مدعيا أن لكل نبوة تقويما خاصا. وزعم أن الله يفني العالم في نهاية كل دورة نبوة، ويعيد خلقه بكلمة من النبي التالي، وجعل السنة (19) شهرا والشهر (19) يوما، وتقصر البابية الصيام على الشهر التاسع عشر.

وتبعا لهذا الاعتقاد فإن البابي يحرم عليه أن يقتني أكثر من تسعة عشر كتابا، وله أن يستضيف تسعة عشر ضيفا، ويعاقب من قتل نفسا بحرمانه من الجنس تسعة عشر عاما[2].

تلك كانت نبذة موجزة عما جاء به الباب من أوهام، استطاع أن يبثها بين أتباعه على الرغم من تعارضها مع المنطق السليم، والفطرة السوية.

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر خطر البابية والبهائية، د. مصطفى غلوش ط 1 / 1990 م دار الأرقم 64 و 65.

(2) ينظر في ذلك المصدر السابق، جـ 1 / 245. وكذلك العقيدة والشريعة في الإسلام، مصدر سابق، ص 243.

البهائية

ظهور البهائية

تعد هذه الفرقة المناوئة للإسلام هي الأخرى امتدادا للبابية؛ ويبدوا ذلك من استمرار مؤسسها على وفائه للباب، وهو ما جعله يتكفل بنقل رفات الباب من إيران، ويعيد دفنه في ضريح كبير على جبل الكرمل الجزء المحتل من فلسطين. غير أن ذلك لا يعني التزامها بجميع ما جاء به الباب، وإنما لها فكرها الخاص الذي مهما اختلف مع بقية الحركات فهو في النهاية لا يخرج عن نفس الأهداف التي عملت جميع الحركات الباطنية على بثه بين صفوف المسلمين.

والمتتبع لهذه الحركة يجدها قد جاءت بأحط الأفكار، وعملت على نشرها بين البسطاء، وعلى تلقينها ضعاف الرأي، واتخذت من المغرر بهم جنودا لهدم الشريعة الإسلامية، والتحلل من كافة قيودها الأخلاقية، وقيمها السامية الرفيعة، مؤثرين بذلك الحيوانية على الإنسانية. إلى جانب ما قامت به من تنفيذ مخططات أعداء الأمة الإسلامية في زرع بذور الفتن، وبث الفرقة بين صفوفها، وزعزعة أمنها واستقرارها، وإيقاف عجلة تقدمها. إن لم يكن الغرب هو المسؤول الأول قبل غيره عن نشأتها.

التبعية والتأسيس:

يعود تأسيس هذه الفرقة إلى ميرزا حسن علي نوري من مواليد نور من أعمال مازندران بإيران سنة (1817م)، وتوفي بعكا سنة (1892م)، وكان من بين من اعتنق المذهب البابي. ثم بعد مقتل الشيرازي الملقب بباب الحقيقة، زعم أنه تنبأ به الباب «فادعى أولا أنه خليفة الباب. ثم انتقل منها إلى درجة الولاية المطلقة. ثم انتقل منها إلى درجة النبوة والرسالة. ثم انتقل منها إلى درجة الربوبية والألوهية[1]. وزعم أنه هو المراد بما جاء في هذه الآية الكريمة: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾[2]. ووضع كتابا أسماه الكتاب الأقدس لا يوجد هنالك كتاب أسوأ منه تأليفا ولغة وأفكارا[3]. وجاء بأفكار هدامة، وبث دعاته خفية في كل من بلاد فارس، والهند، والقوقاز من بلا الروس، وكانوا في مقدمة من ساعدتهم الحكومة الروسية وأكرمت مثواهم. ومكنتهم من نشر مذهبهم بحرية مطلقة، وأمدتهم بالمال لإقامة معبدين بقصد بث الفرقة بين صفوف المسلمين.

وقد تنبهت السلطات التركية إلى خطورة ما يدعو إليه فاعتقلته، وأودعته السجن في أدرنة، ثم نقلته إلى عكا حيث قضى نحبه. وبعد وفاته آل الأمر إلى ابنه الأكبر عباس أفندي (1844ـ 1920 م) الملقب بعبد البهاء الحجة الأكبر في البهائية. ويقال إنه زاد على التعاليم التي ورثها عن أبيه، ووفق بينها وبين التفكير الغربي، وخفف من وطأة الأساطير التي كانت عالقة بالمراتب السابقة، وكان يستعين كثيرا بأسفار العهد القديم والجديد، ويستشهد بنصوص من مقاطعها في كتاباته وبياناته الدينية: الإسلامية منها والخاصة بالبابية، واعتبر نفسه مظهر العقل الكوني لكافة الجنس البشري، ودعا بسبب نزعته العالمية إلى تعلم اللغات الأجنبية، حتى يتهيأ لأتباعه نشر تعاليمه في مختلف أنحاء العالم، بل دعا إلى

---

(1) التآلف بين الفرق الإسلامية، ص 187.

(2) سورة الفجر، الآية: 21.

(3) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1 / 322.

إيجاد لغة عالمية واحدة لتحقيق الوئام العالمي[1]؛ وقد ساعده كل ذلك على احتضان الغرب له، ومساعدته على نشر ما دعا إليه من تعاليم في كل من أوربا وأمريكا وأفريقيا وآسيا. وخلفه بعد وفاته سنة (1888م) حفيده من ابنته يدعى شوقي أفندي، درس بأكسفورد، وتزوج من أمريكية، ثم عاد إلى فلسطين المحتلة، ونقل المقر الإداري للطائفة من عكا إلى حيفا[2].

وإلى جانب المعبدين السابقين فقد أسسوا حديثا في أشقباد من أعمال التركستان بجوار الحدود الإيرانية بناء عاما لعقد اجتماعاتهم وأداء شعائرهم الدينية. ثم توسعوا في إنشاء المعابد في الأماكن التي وصلت إليها دعوتهم وبخاصة بعد أن انتشرت في بقاع شاسعة من الولايات المتحدة، واتخذت مركزها شيكاغو.

تعاليم البهائية:

تقوم تعاليم البهائية على جملة من التصورات ملتقطة من مصادر متعددة يغلب عليها طابع التفكك لغة وفكرا تعبر في بعض جوانبها عن فكرة فلسفية قديمة تقوم على وحدة الوجود، ولكنها تمكنت منذ البداية من تسويق تعاليمها بإضفاء صبغة النزعة الحرة في التفكير الديني؛ فنبذت القيود الدينية الإسلامية، وكان في مقدمتها العقيدة الإسلامية، فادعت أن الله لا يتحقق وجوده إلا مرئيا في هيكل بشري، وبهذا يكون إيمانهم بإله مخصوص صنعوه بأوهامهم لا صفة له ولا اسم ولا يظهر بذاته في الكون، ولا يفعل من غير واسطة، ولا يقول من غير وسيط؛ ومن أجل هذا يحتاج إلى بشر يحل فيه؛ ويظهر في هيكله للناس، وهذا الإنسان الذي يحل فيه يكون هو المظهر لله اسما وصفة وفعلا وكلاما وحسنا وبهاء، وأن كل ما يضاف إليه من أسماء وصفات هي رموز لأشخاص ممتازين من البشر قديما وحديثا هم مظاهر أمر الله، ومهابط وحيه، ومن ثم فإن

(1) ينظر في ذلك العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 246.

(2) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1 / 222.

حلوله في الأنبياء السابقين كان حلولا يناسب كل عصر ويتفق مع كل زمان، تعالى الله عن ضلالاتهم علوا كبيرا[1]. وهذا الظهور الأخير هو الظهور الكامل الذي حل في البهاء، وأن جميع الديانات السابقة والأنبياء كانت مهمتهم التبشير بهذا الظهور الأخير. وعندما أحس البهاء أن الأتباع يشيرون إليه بأصابع الاتهام لأنهم لم يجدوا عند الباب ما يشير إلى ظهوره، ادعى لنفسه العصمة الإلهية: ومما ورد عنه في ذلك: وأما العصمة الكبرى فهي لمن كان مقامه مقدسا عن الأوامر والنواهي، ومنزها عن الخطأ والنسيان، وأنه نور لا تعقبه الظلمات، وصواب لا يعتريه الخطأ، لو يحكم على الماء حكم الخمر، وعلى السماء حكم الأرض، وعلى النور حكم النار، فحكمه حق لا ريب فيه، وليس لأحد أن يعترض عليه، أو يقول: لم؟ وبم؟. ثم ازداد كفرا فقال عن نفسه بلا حياء: إنه لا يسأل عما يفعل، وكل عن كل يسألون؛ لأنه أتى من سماء الغيب، ومعه آية يفعل ما يشاء، وجنوده القدرة والاختيار[2]. وكان يقول لأتباعه بعد أن أغلق باب الظهور من بعده كما فعل الباب من قبل: أيها المنتظرون للظهور، لا تنتظروا فإنه قد أتى فانظروا إلى سرادقه الذي استقر فيه بهاؤه، إنه البهاء القديم في ظهور جديد.

وتبعا لذلك فإن أتباعه كلهم كانوا يدعونه ربنا. ولا يسع المرء إلا أن يتساءل كيف أجاز أتباعه لأنفسهم تصديق ما ادعاه لنفسه من ظهور؟ مع أن الباب الشيرازي كان يقول: من يدعي النبوة والظهور بعدي يكون كذابا. فضلا عن أن الدورة الكونية التي تحدث عنها الباب بحسب مزاعمه، قد بدأت معه ولن تكون لمن بعده إلا بعد فترة زمنية مقدرة بقرون. والحق يقال: لا أحد من أتباع البهاء سوى ضعاف العقول يحكم بصدقه، أو بتفوقه عليهم، أو يعتقد في تعظيمه، إنما الذي حملهم على ذلك هو بغضهم للإسلام وحقدهم عليه[3].

---

(1) ينظر خطر البابية والبهائية، ص 114 و 115.

(2) المصدر السابق، ص 117.

(3) المصدر السابق، ص 116.

وانجازا لمشروع البهائية بعد قطع صلتها بالعقيدة الإسلامية بجرة قلم، اتجهت لتقويض أركان الإسلام، فأبطلت العبادات، وأسقطت التكاليف الشرعية، ونبذت القيود الخاصة بالبابية، ولكنها لم تتحرر من كافة النظريات وبخاصة الحيل الحروفية والعددية[1] ودعت في آرائها الدينية والسياسية إلى العالمية، وإلى مذهب يوحد بين الديانات جميعا، وأنكرت بحسب هذا التصور أن تكون من أتباع فرقة من الفرق؛ لأنها ترى أنها تمثل مذهبا عالميا، وسوّت بين الأوطان جميعا، فلم تقر بالفضل لمن آثر وطنه بالمحبة، وإنما الفضل لمن جعل العالم وطنا واحدا. وحرمت الحرب تحريما قاطعا، ولكنها في المقابل أجازت قتال المسلين، وجعلت من المساواة بين بني البشر لب تعاليمها. وبذلك استطاعت أن تجمع من حولها الأتباع والأنصار؛ لا من المساجد فحسب، بل من كنائس النصارى وبيع اليهود ونيران المجوس[2].

وقد بلغ الأمر ببعض اليهود المتحمسين للبهائية أن استخلصوا من دفائن العهد القديم وتنبؤات أسفاره، ما ينبئ بظهور بهاء الله وعباس، وزعموا أن كل آية تشيد بمجد يهوه إنما تعني ظهور مخلص العالم في شخص بهاء الله، وهو المقصود بالإمارة، وسائر الألقاب الفاخرة العجيبة التي وردت في العدد السادس من الإصحاح التاسع من النص الوارد في سفر أشعيا: «يولد لنا ولد ونعطى ابنا وتكون الرئاسة على كتفة، ويدعى اسمه عجيبا مشيرا إلها قديرا أبا أبديا رئيس السلام «كما سبق لهم أن استخرجوا مما يحتويه سفر دانيال من الرؤى ما ينبئ بقيام الحركة التي أوجدها الباب[3].

وهذا يؤكد صلة هذه الحركات منذ قيامها بالصهيونية المعادية للإسلام، إن لم تقم أساسا بتخطيط ودعم منها لهذا الغرض، ولا أدل على ذلك من أنها

(1) ينظر العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 246.
(2) ينظر المصدر السابق، ص 248 و 249.
(3) لمزيد الاطلاع ينظر. المصدر السابق، ص 250.

اعتمدت في جميع ما جاءت به من تنبؤات على مصادر الفكر الديني والفلسفي القديم، والعهد القديم والجديد، وحتى الوثني منه، وهاجمت الإسلام ونبذت ما جاء فيه من عقيدة ووشريعة وقيم.

القاديانية

لم تكن فرقة القاديانية أو كما تعرف أيضا بالأحمدية هي الأولى في سلسلة الحركات الباطنية، ولن تكون الحلقة الأخيرة، مادامت هنالك مرجعيات دينية وفلسفية قديمة ما زالت تحتفظ بها أرفف الكتبات، تقوم على فكرة المخلص.

والقاديانية هي من بين تلك الحركات الباطنية التي استطاعت في بداية الأمر أن تواري مخططاتها بالدعوة إلى إظهار حقائق الإسلام؛ وبذلك تمكنت من استمالة قلوب فئات من المغرر بهم من البسطاء والسذج ممن انطلت عليهم ما ادعته من فكر، وممن لا دراية لهم ولا معرفة صحيحة بالإسلام، ومن الحاقدين أصلا على الإسلام الذين أثبت التاريخ أنهم كانوا في مقدمة كل ناعق مادام الأمر يتعلق بمحاربة الإسلام، وتشويه صورته، وزرع بذور الفتن بين المسلمين، وتفكيك وحدتهم.

والمتتبع لهذه الحركة يجد أنها لا تختلف في كثيرعما جاءت به الحركات الباطنية السابقة من مزاعم باطلة من ناحية، وتلتقي من ناحية أخرى مع البابية والبهائية في أفكارها المؤيدة للحركة الصهيونية والغرب عموما في هجومه على الإسلام، وتسلطه على المسلمين، إن لم تكن منذ البداية من صنائع الصهيونية والغرب كما يبدو من مخططاتها.

ظهور القاديانية:

نشأت هذه الفرقة على يد مؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني نسبة إلى قاديان من أعمال البنجاب، وتكاد تجمع الروايات على أنه ولد سنة(1252 هـ 1835 م)، وتوفي في لاهـور سنة (1908 م) من أسرة قيل إنها نزحت من سمرقند، واستوطنت الهند بمدينة تعرف بقاديان. وقد لقيت هذه الأسرة رعاية خاصة من الاستعمار البريطاني كما أكد ذلك أحمد نفسه في كتاباته.

وقد أقبل منذ مطلع حياته على تعلم العربية والنحو والمنطق والفلسفة، ودرس شيئا من القرآن الكريم، وقرأ عل أبيه كتبا في الطب، وطالع العلوم الدينية[1]، وفي سنة 1876 م بدأ دعوته مدعيا التجديد لروح الإسلام على رأس المئة لإصلاح الأمة، وإتمام الحجة على الكفرة بحسب مزاعمه حتى يسهل عليه استمالة بعض السذج من العامة والبسطاء، وكان يردد على مسامع أتباعه: وقد تفردت بفضل الله بكشوف صادقة، ورؤيا صالحة، ومكالمات إلهية، وكلمات الهامية، وعلوم نافعة، وزادني ربي بسطة في العلم والدين، وأرسلني مجددا لهذه المئة[2].

ثم بدأت تظهر عليه أفكار غريبة، ولم تمض على ذلك سوى فترة وجيزة حتى ادعى في سنة 1880 م النبوة، وأيدها بالظواهر الفلكية من كسوف الشمس وخسوف القمر التي حدثت إبان نشره لدعوته، مستغلا في ذلك جهل المخاطبين بمثل هذه الظواهر المتكررة عبر الزمن. وأذاع تعاليمه في كتابه (براهين أحمدية[3]) وأخذ بعد ذلك يدلي ببعض الآراء زاعما أنه يتلقاها عن طريق الوحي[4].

---

(1) ينظر حركات الغلو والتطرف في الإسلام، د. أحمد عبد القادر الشاذلي ط/ د. ت الدار المصرية للكتاب ص 104.

(2) المصدر السابق، ص 112.

(3) ينظر في ذلك موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق ج 2 / 1065.

(4) المصدر السابق، ص 104بتصرف.

وكان في مقدمة مزاعمه التي بدأ بها مسيرته الفكرية إنكاره لعقيدة صلب المسيح ورفعه، التي كانت تقول بهما الكنيسة، مؤكدا بحسب ما لديه من شواهد تاريخية أن المسيح قد فرّ من مضطهديه من بيت المقدس، ولجأ إلى الهند فأدركه الموت في إقليم سرنجار قرب كشمير، وحدد لهم مكان قبره[1]، محاولا بهذا الادعاء دحض الروايات المسيحية والإسلامية على حد سواء؛ ليقرر في النهاية أنه المهدي الذي ظهر في روح المسيح، مدعيا أن الله وهبه علوما مقدسة، ومعارف صافية، وعلم ما لم يعلمه غيره.

ولم يتوقف عند تلك المزاعم فادعى أنه أفضل من الرسل، وكتب في ذلك مقالا في كتاب له تحت عنوان: «أحمد رسول العالم الموعود»، وساق فيه مزاعم جاء فيها: «أن الله القدير قد أبلغني أن مسيح السلالة الإسلامية أعظم من مسيح السلالة الموسوية ـ يعني بذلك نفسه ـ وقال: «ما أعطاه الله لكل نبي واحدا واحدا أعطاه لي جميعا. ثم أفرط في أوهامه متجاوزا كل الحدود، فادعى أن الله يخاطبه مباشرة بقوله: «أنت وجيه حضرتي اخترتك لنفسي. . . أنت مني بمنزلة توحيدي وتفريدي. يا أحمد أنت مرادي ومعي، يحمدك الله من عرشه»[2]. بل ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله: «رأيتني في المنام عين الله وتيقنت أنني هو. . وكانت الألوهية نفذت في عروقي . . وبينما أنا في هذه الحالة كنت أقول: إنا نريد نظاما جديدا، سماء جديدة، وأرضا جديدة، فخلقت السماوات والأرض»[3].

ولم يتورع عن نشر تلك المزاعم والأوهام، فأسس مدرسة ومسجدا بقاديان لتعليم شيعته، وقد أصبح ذلك المسجد يعرف لدى أتباعه زورا وبهتانا

(1) ولا شك أن إنكاره رفع المسيح يثير تساؤلا عن عدم مبالاة الكنيسة لعقيدتها ولكن الغرب عموما لا يبالي بمثل هذه المسائل مادامت الأفكار تتعارض مع عقيدة المسلمين وتثير بؤر التو ثر فيما بينهم، وتؤدي في النهاية إلى زعزعة الاستقرار والنيل من وحدة الأمة.

(2) حركات الغلو والتطرف، مصدر سابق، ص 110 بتصرف.

(3) المصدر السابق ص111.

بالمسجد الأقصى المشار إليه في الآية الكريمة من سورة الإسراء: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1] كما أسس مقبرة أصبحت تعرف لدى أتباع نحلته «بمقبرة أهل الجنة» يدفن فيها من يحصل على شهادة من الأحمديين، واشطرطوا على من يريد من أتباع الأحمدية الدفن في تلك المقبرة أن يتعهد بالتنازل عن عشر أمواله وممتلكاته إلى النظام الأحمدي، وأن يعد في ذلك وصية يقر فيها بقبول الشروط التي وضعها ميرزا غلام أحمد من قبل[2].

الاتجاه الفكري لدى القاديانية:

لم يكن لهذة الفرقة فلسفة عالية تثير اهتمام الفلاسفة أو فكر ذو قيمة علمية أو تأويلات معتبرة يمكن أن ينخدع بها العلماء والمفكرون إذا استثنينا بعض السذج من العامة، وكل الذي بين أيدي الباحثين هو عبارة عن أقوال مختلقة واسقاطات نابعة من خيال مؤسس هذه الحركة وأوهامه لا علاقة لها بالعلم في كل ما جاء به، بل كل الذي عرف عنه يتمثل في بعده عن المعالم الرسمية للإسلام، وشكه في الحديث الشريف وشدة نقده[3]، مع كثرة نقوله عن العهدين القديم والجديد، أما القرآن الكريم فقد قال عنه: ما أنا إلاّ كالقرآن، وسيظهر على يدي ما ظهر من الفرقان[4]، وعزز ميوله تلك بما أظهره من اهتمام باللغة العبرية ذاتها التي وجدت مكانا في برنامج المواد التي حبذ دراستها[5]، ودعا إلى

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 1.

(2) ينظر في ذلك حركات الغلو والتطرف، ص 105. ومجلة التواصل، العدد الخامس 2005 م الأحمدية عقائد وأحداث أول دراسة عن القاديانية من الداخل، عرض الدكتور الصديق بشير نصر نقلا عن التذكرة ص 268.

(3) العقيدة والشريعة في الإسلام مصدر سابق، ص 261.

(4) التواصل العدد الخامس مارس 2005 م الأحمدية عقائد وأحداث أول دراسة عن القاديانية من الداخل عرض الدكتور بشير نصر، ص 215.

(5) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص 261.

تعلمها، وإصدر قانونا حرم فيه على أتباعه أن يزوجوا بناتهم لمن لم يكن مصدقا بنبوته[1].

وكان أول ما تفوه به في أول خطبة له قرر فيها إلهامه بالنبوة: «هذا هو الكتاب الذي ألهمت حصة منه من رب العباد في يوم عيد من الأعياد»، بل هي حقائق أوحيت إلي من رب الكائنات »، ثم قال: «وقد أوحي إلي من ربي قبل أن ينزل الطاعون، أن أصنع الفلك بأعيننا ووحينا. «ثم تابع خطبته بنظم كلمات حاول أن يجعل نهاياتها تشبه آيات القرآن الكريم: منها «أرأيتم إن كنت من عند الله ثم كذبتموني، فما بالكم أيها المكذبون». «وإنكم ترون كيف تنصر الناس وارتدوا من دين الله، ثم تقولون ما جاء مرسل من عند الله، مالكم كيف تحكمون». «وكان عيسى علما لبني اسرائيل، وأنا علم لكم أيها المفرطون» و«إن المسيح الموعود ـ يعني نفسه ـ كان مرسلا من الله تعالى، وإنكار رسل الله تعالى جسارة عظيمة، قد تؤدي إلى الحرمان من الإيمان»[2]. ثم تدارك الأمر فقال: إن الله أخبرني أن عيسى نبي الله قد مات، ورفع من هذه الدنيا، ولقي الأموات، وما كان من الراجعين، فما كان له أن يرجع إلاّ بروزا كالسابقين. وقال سبحانه: إنك أنت هو في حلل البروز، وهذا هو الوعد الحق الذي كان كالسر المرموز فاصدع بما تؤمر، ولا تخف ألسنة الجاهلين، وكذلك جرت سنة الله في المتقدمين[3].

وبذلك يكون قد أقر بعقيدة التناسخ التي تكشف بوضوح عن قطع صلته بالإسلام. والذي يثير الاستغراب حقا هو أن المسيح الذي يقر بحلوله فيه يصفه بكلام لا يليق بالأسوياء من البشر، ويتفوه في حقه بعبارات لا تليق بالمقام الذي يدعي بروزه الروحاني فيه، ومن يرجع إلى ما كتبه تحت عنوان «ابن مريم

(1) حركات الغلو والتطرف في الإسلام، ص 105.

(2) ينظر التيارات الفكرية والحركات المعاصرة، مبارك حسن حسين إسماعيل ط / 1983 م القاهرة. ص 125. وحركات الغلو والتطرف، ص 109 وما بعدها.

(3) ينظر حركات الغلو والتطرف، ص 112.

والجماعة الأحمدية «يجده يقول: «أجل لقد اعتاد عيسى الفحش وسلاطة اللسان، وكان يغضب لأتفه الأسباب، ولم يكن يتحكم في أهوائه وشهواته النفسية. . كما يجب أن نذكر أنه تعود شيئا من الكذب أيضا، فكل الأنباء التي ادعى أنها تذكره في التوراة ليست موجودة على الإطلاق. «لقد كتب النصارى حول المسيح الكثير من معجزاته، ولكن في الحقيقة لم تكن له أي معجزة. ويضيف متهكما» وأما عائلته فكانت طاهرة وشريفة: ثلاث من جداته من طرف الأم، وثلاث من طرف الأب كن زانيات، ومن دم هؤلاء الزانيات ظهر عيسى وتكون وجوده . . وفي هذا ما يفسر ميله للمومسات» ويقول أيضا في حق المسيح «لم يكن عيسى ليقدر أن يدعي الصلاح؛ لأنه كان يعلم أن الناس يعرفونه مدمنا على الخمر»[1].

وقد درج أتباعه على منواله في الانتقاص من مكانة المسيح، فقال أحدهم: «اتركوا ذكر ابن مريم؛ فإن غلام أحمد خير منه»[2].

ومن يتتبع الفكر القادياني على الرغم من كثرة ما تركه غلام أحمد من مؤلفات، لا يجد فيه شيئا يمت بصلة إلى الدين سوى وقفته ضد جميع حركات التحرر، ودعوة أتباعه إلى موالاة بريطانيا، ومساعدتها على إخماد الحركات الوطنية في الهند وغيرها من البلاد الإسلامية.

وتبعا لذلك فقد أنكر الجهاد، وأسقطه من الفرائض الإسلامية؛ ليسدي بذلك خدمة للحكومة الانجليزية التي عبر عنها في ذلك الكم الهائل من المؤلفات التي بلغ عددها خمسين ألف نشرة وكتاب بلغات مختلفة من الأردية والفارسية والعربية، دعا فيها المسلمين إلى الإخلاص للحكومة البريطانية،

---

(1) التواصل العدد الخامس مارس 2005 م الأحمدية عقائد وأحداث عرض الدكتور بشير نصر ومن يريد المزيد من الاطلاع فعليه الرجوع إلى كتاب عقائد وأحداث وهو أول دراسة عن القاديانية من الداخل قام بهاء حسن محمود عودة بعد أن هداه الله فترك القاديانية، وتولى نقدها من الداخل مبينا فساد عقيدة الأحمدية.

(2) حركات الغلو والتطرف في الإسلام، ص 110.

وحثهم على الاعتراف بفضلها، وقام بتوزيعها في البلدان الإسلامية بما في ذلك مكة والمدينة، وبلاد الشام ومصر وكابل ومدن أفغانستان؛ وكانت النتيجة بحسب ادعائه أن آلافا من الناس تركوا فكرة الجهاد الفاسدة التي وصلتهم من تعليم العلماء الذين لا يفهمون، وأبدى فيها بكل استخفاف بمشاعر المسلمين فخره واعتزازه بما قدمه من خدمة للحكومة البريطانية التي لا يمكن لأحد من رعاياها أن يأتي بمثلها[1].

ومع تهافت هذا الفكر وشدة ضعفه وتناقضه مع العقل والنقل بمايتضمنه من زيغ وانحراف عن عقيدة الإسلام الموافقة للفطرة السوية، فقد انتشر مذهبه في الهند، وله أتباع في كل من باكستان وأندونيسيا، وإفريقيا الغربية، وبعض البلاد الأوربية والأمريكتين. والمؤمل بعد أن تصدى لنقد هذا الفكر من الداخل مجموعة ممن كانوا من أتباع هذا المذهب، وإصدارهم لنشرة بعنوان «التقوى» فسوف ينحسر ظل هذا الاتجاه ويتراجع، ولن يبقى له أثر، وسيعود أتباعه بإذن الله إلى رشدهم الذي فقدوه تحت تأثير هذه النحلة المشبوهة.

---

(1) موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، تأليف نخبة من علماء باكستان، ط / د. ت مجلس تحفظ ختم النبوة ملتان باكستان.

المبحث الثالث

التيارات المتطرفة

الخوارج

لقد التقت نزعة التعصب العرقي الكامنة في نفوس بعض القبائل العربية منذ العصر الجاهلي المصحوب عادة بتوثر نفسي حاد ومشاعر ملتهبة، وضيق في الأفق، مع ما جد لديها بعد دخولها في الإسلام من حماس ديني، مع سطحية في التفكير، على ما أقدمت عليه من انقلاب خطير في تاريخ وحدة الأمة، فلم يكونوا يفرقون في أحكامهم بين عمل وعمل بسبب غياب ملكة الاجتهاد؛ وهو ما جعلهم ينكرون على كل من يخالف أمرا من أمور الدين ولو كان ارشاديا، فكفروا من لم يلحق بمعسكرهم، ويأخذ بمقالتهم، دون تفريق بين الكبائر والصغائر فهي في نظرهم على حد سواء، بل بلغ بهم حد التطرف والغلو في الدين أنهم كانوا يستحلون دماء النساء والأطفال، ويحكمون على أبناء مخالفيهم بالخلود في النار متجاوزين في ذلك كل الحدود الدينية، والأعراف الإنسانية، وقد انعكست تلك الأحكام القاسية عليهم أنفسهم، فأحدثت تصدعا خطيرا بين صفوفهم، وفرقت بين جموعهم، وقضت على أسباب التفاهم فيما بينهم وأذهبت ريحهم فصاروا أثرا بعد عين.

نزعة الخروج والتطرف:

يجمع المؤرخون على إطلاق كلمة الخوارج على الفئة التي خرجت عن

طاعة علي رضي الله عنه، واعتزلت معسكره في موقعه صفين سنة (37 هـ) على إثر النداء بالتحكيم الذي أطلقه جيش معاوية بعد أن أوجس خيفة من نتائج المعركة، وقبله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وأطراف كثيرة من جيشه على مضض، ورفضته تلك الفئة التي يغلب على الظن أنها من بقايا الفلول التي خرجت عن عثمان رضي الله عنه؛ كما يدل على ذلك استمرارهم على معاداته وإظهار البراءة منه، ومعاداة كل من هادن من يوالونه من الأمويين وغيرهم. فتبرأوا من علي بعد قبوله التحكيم في معركة صفين، وكفروا أصحاب الجمل، وكفروا أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص اللذين جاءت أحكامهما مخيبة لما كانوا ينتظرونه من إقصاء معاوية، ومناصريه عن الحكم.

ولا أدلّ على ذلك من أن نافعاً بن الأزرق جمع من كان معه من الخوارج حين ثار عبد الله بن الزبير بمكة، وطلب منهم الخروج إليه والقتال معه، وعندما قدموا سر بمقدمهم، فقاتلوا معه من غير معرفة بموقفه من عثمان ﷺ، وعندما أحسوا بموالاته له تبرؤوا منه، وأظهروا معاداته، وتخلوا عن مناصرته[1].

واستمروا على موقفهم المتشدد دون أن ينزهوا ألسنتهم وأقلامهم عن الخوض في أعراض أشخاص طواهم الزمن. ولم يكتفوا بذلك وإنما طلبوا من غيرهم مشاركتهم في استصدار الحكم بالكفر والخلود في النار على تلك الصفوة من الصحابة رضي الله عنهم، وتكفير من لم يأخذ بمقالتهم متجاوزين في ذلك حكم الله الذي لم ينف صفة الإيمان عن المتقاتلين كما يتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2].

ولو أنهم تقيدوا بحكم الله فلم يكفروا أحداً من المتقاتلين؛ لجنبوا أنفسهم

---

(1) تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق 7/ 55.

(2) سورة الحجرات، الآية: 9-10

الوقوع في مخالفة حكم الله، ولعلموا أن ما أقدموا عليه من مواصلة عداء المسلمين وقتال من لم يأخذ بمقالتهم وتكفيره والحكم عليه بالخلود في النار تتجاوز خطورته بحسب كل المقاييس ما نسب إلى عثمان رضي الله عنه من تولية أقاربه، أو ادعاء حيدته في أخريات أيامه عن العدل على فرض وقوع كل ذلك منه. بل لا يمكن أن تقاس آثاره بقبول علي رضي الله عنه بالتحكيم، أو حتى بتخليه عن ولاية أمر المسلمين أصلا، أو بتنازله عن الخلافة لغيره كما فعل الحسن رضي الله عنه فيما بعد، ناهيك بأن عليا رضي الله عنه إنما أراد بذلك جمع كلمة المسلمين ووحدتهم، وإصلاح ذات البين بينهم.

إن تلك الأسباب مهما بدت وجيهة عندهم، أو عند غيرهم؛ فهي لا تعدو أن تكون أسبابا ظاهرية، أو مختلقة في حين أن الأمر يتجاوز تلك المعابر الظاهرية إلى أنشطة سرية، قد أدركت تلك الأطراف الحاقدة على الإسلام والمسلمين ما تتصف به تلك القبائل الربعية البدوية من تعصب قبلي كان كامنا في نفوسهم منذ العصر الجاهلي ضد القبائل المضرية؛ فعمدت إلى إحياء تلك النعرة الجاهلية من جديد بعد أن أخفاها الإسلام لبعض الوقت[1] وساعدها على ذلك ما كانت تتصف به تلك القبائل من حماس ديني، ومزاج متقلب، ونزعة متطرفة، ومعارف محدودة وسطحية في التفكير، فتمكنت تلك الحركات الهدامة في تلك الأوساط الاجتماعية من إيجاد معبرين إلى هدم الشريعة، وزرع الفتن كقطع من الليل المظلم؛ لتفكيك وحدة الأمة الإسلامية أحدهما ينحو منحى التحلل من الدين، وقد قامت بزرعه بين الشعوبيين طوائف حاقدة ممن دخلوا الإسلام نفاقا وتمويها بعد أن عجزوا عن مواجهة المسلمين في ساحة القتال، وأرادوا تحقيق بعض المكاسب الدينوية العاجلة.

والآخر ينحو منحى الغلو والتحجر عند ظواهر النصوص، وقد أفلحت في زرعه في أوساط اجتماعية متحمسة لدينها، ولكنها لم تكن لديها القدرة على فهم

---

(1) في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ص 12 بتصرف.

مقاصد الشريعة إلا بأقل استنتاج عقلي ممكن، إذا جاز القول بأنهم كانوا يدركون شيئاً من ذلك. وعززوا ذلك الاتجاه القبلي المتطرف بجعل الخلافة أمرا مشاعا بين المسلمين جميعاً، حتى لا تنفرد به قريش أو أي بيت من بيوت العرب. وقد لقي هذا الاتجاه ترحيباً من الموالي، ومن القبائل التي كانت تنقم على قريش لسبب أو لآخر.

وقد مثل تلك النزعة المتشددة الخوارج الذين استهوتهم تلك الأفكار، فأسقطوها مع ما لديهم من غلو في الدين، ورؤية محدودة، ومزاج عصبي متقلب على ظواهر الألفاظ، والنصوص قرآنا وسنة، فجردوا اللغة من أسرارها، والنصوص من مقاصدها ومراميها، والآيات الكريمة من أسباب نزولها، وتوقفوا عند ظواهر النصوص، ويبدو ذلك بوضوح في مسائل متعددة منها: الإمامة التي نظروا إليها نظرة مركبة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فلم يفرقوا بين المنصب، ومن يقع عليه الاختيار لشغله، وقد جاء ذلك في خطابهم الذي واجهوا به عليا ﷺ بقولهم: «انسلخت من قميص كساكه الله، واسم سماك الله به، ثم تنازلت فحكّمت في دين الله رجالاً ـ وأنت تعلم ـ لا حكم إلا لله، فإن كنت تعلم أنك الإمام حقا فلم رضيت بحكميهما؟ وإن كنت لم تعلم أنك الإمام حقا فلم أمرتنا بالمحاربة؟ بل إن كنت في شك من خلافتك، فغيرك بالشك أولى به منك»[1].

تلك كانت أهم الأسباب المعلنة ظاهرياً، ويبقى البعد النفسي للخروج من بين الأسباب الكامنة الذي يصعب الكشف عن حقيقته. وقد حاول أمير المؤمنين إقناع تلك الفئة المتمردة الدخول تحت طاعته فناظرهم فاستأمن إليه ابن الكواء مع عشرة من الفرسان، وانحاز الباقون منهم إلى النهروان، وأمروا على أنفسهم رجلين: أحدهما عبد الله بن وهب الراسي، والآخر حرقوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية[2] فأرسل إليهم علي بن أبي طالب عبد الله بن عباس رضي

(1) في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ص 3 و41 بتصرف.

(2) ينظر المصدر السابق ص 41.

الله عنهم لمعرفة أسباب خروجهم، فأغلقوا في بداية الأمر باب الحوار، ثم عادوا فأذنوا فيه. فكان أول سؤال طرحه ابن عباس عن السبب الذي جعلهم ينقمون على أمير المؤمنين ويخرجون عن طاعته، فكان الجواب محصورا في ثلاثة أسباب:

أحدها: ادعوا أنه حكَّم الرجال في أمر الله وقال الله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1] وما للرجال وما للحكم؟ وأما الثاني فانه قاتل ولم يسب ولم يغنم .. فإن كان الذي قاتل كفاراً لقد حل سبيهم وقتالهم .. ولئن كانوا مؤمنين ما أحل قتالهم ... وأما السبب الثالث: فإنه محا نفسه من أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين. قال ابن عباس عندكم سوى هذا. قالوا حسبنا هذا.. فقال: أرأيتم إن قرأت عليكم من كتاب الله، ومن سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما يرد قولكم .. أترضون؟ قالوا: نعم. فقال: أما قولكم حكم الرجال في أمر الله ... فأنا أقرأ عليكم ما ردّ حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم في أرنب ونحوها من الصيد. فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[2] فنشدتكم الله «أحكم الرجال في أرنب ونحوها من الصيد أفضل أم حكمهم في دمائهم وإصلاح ذات بينهم؟. وأن تعلموا أن الله لو شاء لحكم، ولم يصير ذلك إلى الرجال.

وفي المرأة وزوجها ـ قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَـٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ﴾[3] فجعل الله حكم الرجال سنة مأمونة .. وأما قولكم: قاتل ولم يسب ولم يغنم. أ تسبون أمّكم عائشة ثم تستحلون منها ما يستحل من غيرها؟، فلئن فعلتم لقد كفرتم وهي أمّكم. ولئن قلتم ليست أمنا، لقد كفرتم، فإن الله تعالى يقول: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَـٰتُهُمْ ۗ﴾[4] فأنتم تـــدورون بين ضلالتين أيهما صرتم

(1) سورة الأنعام، الآية: 57.
(2) سورة المائدة، الآية: 95.
(3) سورة النساء، الآية: 35.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 6.

إليها صرتم إلى ضلالة . . . وأما قولكم محا نفسه من أمير المؤمنين، فأنا آتيكم بمن ترضـون [أي بما ترضون من الدليل القاطع المقنع] وأريكم: قد سمعتم أن النبي ﷺ يـوم الحديبية كاتب سهيلاً بن عمرو، وأبا سفيان بن حرب، «فقال رسول الله ﷺ لأمير المؤمنين: اكتب يا علي هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله ﷺ فقال المشركون: لا . . والله ما نعلم أنك رسول الله. . ولو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك، فقال رسول الله ﷺ: إنك تعلم أني رسول الله . . اكتب يا علي. . هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله. فوالله لرسول الله ﷺ خير من علي، وما أخرجه من النبوة حين محا صفة النبوة المقرونة باسمه ﷺ.

قال عبد الله بن عباس فرجع من القوم ألفان، وقتل من قتل على ضلاله[1]. واستبد آخرون برأيهم فلم تلن قناتهم لقول الحق؛ فاستحقوا عن جدارة اسم الخوارج.

والذي يتضح بعد استقراء هذا الحوار، وتتبع ما دار فيه يجد أن ابن عباس قد استطاع بما أوتي من عقل راجح، ومنطق سليم وحوار منصف، أن يحدث شرخا في صف الخوارج، ويخترق حزبهم ويفند بالحجج القاطعة ما علق بأذهانهم من شبهة التلازم بين منصب الإمامة ومن يشغله، ويبـدو ذلك صـريحا في تلك التهمة التي واجـهوا بها عليا رضي الله عنه حين قـالوا له: «انسلخت من قميص كساكه الله، واسم سماك الله به «مع الحكم عليه بالكفر ومطالبته بالتوبة للسبب نفسه من غير أن يدركوا إن الإمامة، أو الخلافة من المبادئ الأساسية في ضبط حركة المجتمع، وبناء مؤسساته تخضع العقود فيه بين الحاكم والرعية لمبدأ الشورى والبيعة. وللحاكم الحق في التخلي إذا لم يأنس في نفسه القدرة على مواصلة جهوده في خدمة الرعية، وعلى الرعية أن تعزله إذا رأت فيه ما يستوجب ذلك، من غير أن توصف تلك التصرفات بالمدح أو الاستهجان.

ولم يتوقف الأمر عند الإمامة وإنما طال تطرفهم أمورا أخرى، وقد بدا

---

(1) في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ص 39 بتصرف.

ذلك في إسقاطهم لميولهم النفسية ونزعتهم المتشددة وعنادهم مع ما كانوا يتصفون به من بساطة وضعف فكري في فهم النص الديني، ولم يضعوا للاجتهاد قيودا أو لمقاصد الشريعة معنى، فانتهوا من وراء ذلك إلى ضلالات كبرى، كان من أشدها خطورة تكفيرهم من لم يأخذ بمقالتهم، والبراءة من الأطفال قبل البلوغ، وتكفير مرتكبي الكبائر، والحكم عليهم بالخلود في النار، وقتل النساء وأطفال المناوئين لهم، واعتبار ما يتعرضون له من محن وبلايا مجرد محاسن وقرب. وقد حملهم تشددهم وعدم التزامهم منهجا فكريا محددا على تطابق وجهة نظرهم مع النظرية الفلسفية التي تقول: «دع عقلك في شك دائم». ولاشك أن هذا المنهج المتشدد القائم على الشك والتطرف قد جلب عليهم متاعب جمة، وجعلهم ينقسمون فيما بينهم إلى شيع وأحزاب متناحرة، وأخرى متفرعة عنها، وبين كل فرقة وأخرى من العداء كالذي بينهم جميعا وبين غيرهم. وصدق الله إذ يقول: «ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله».

وتبعاً لذلك فإن كلمة الخوارج لا توسم به سوى تلك الفئة التي لم تذعن لكلمة الحق بعد ذلك الحوار، وأصرت على موقفها المتشدد من تكفير علي ﷺ وخلع بيعته من غير سبب وجيه؛ لأنه حسب زعمها شك في أمره، وأبطل حقه في الإمامة، ورفضت الدخول في طاعة معاوية لأنه طلب الخلافة بالقوة، وتأولت في ذلك الآية الكريمة ﴿فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[1] التي تأمر حسب زعمهم بمواصلة القتال مع أن الآية صريحة في حق الفريق الذي يتولى مهمة الإصلاح، أما هؤلاء فقد ناصبوا عداء من كانوا يقاتلون معه بالأمس القريب. وبعد كل ذلك فقد نبذوا إلى الفريقين المتقاتلين على حد سواء، بل اظهروا البراءة من جميع من لم يأخذ بمقالتهم، واستحلوا قتل الأطفال والنساء من المخالفين، وقصروا الإسلام على أنفسهم، واعتبروا كل من لم ينضم إلى معسكرهم كافراً استحلوا دمه وماله.

(1) سورة الحجرات، الآية: 9.

كما عرفوا بالتشدد في الدين. واعتبروا العمل من مقومات الإيمان الأساسية وجزءا منه، ولذلك أخرجوا من حظيرة الإيمان مرتكبي المعاصي وإن صغرت، وتمسكوا بوجهة نظرهم، ووقفوا ضد جميع الأحزاب الأخرى التي تبدو لهم قد حادث عن الدين وتأولت فيه.

فهم ضد الأمويين لأنهم أخذوا البيعة بالقوة الباطشة من غير سند يعترف به العقل أو تدعو إليه التقاليد أو العرف[1]. وضد الشيعة لأنهم قلدوا أمرهم أهواءهم وجعلوا دينهم عصبية لحزب لزموه وأطاعوه في جميع ما يقوله لهم غيا، أو رشدا، أو ضلالة، أو هدى. وينتظرون الدول في رجعة الموتى، ويؤمنون بالبعث قبل الساعة، ويدعون علم الغيب لمخلوق لا يعلم ما في داخل بيته.

بل لا يعلم ما ينطوي عليه ثوبه أو يحويه جسمه. وقد قلدوا آل بيت من العرب دينهم، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة، وتجنبهم من عقاب الأعمال السيئة[2].

وعلى الرغم مما نقل عنهم من أنهم من أصحاب الظاهر الذين يتوقفون عند ظواهر النصوص؛ فان ما نقل عنهم من تصدع صفوفهم وكثرة انقساماتهم إلى فرق متناحرة ليدل دلالة قاطعة على شدة اهتمامهم بالجدل والمناظرة.

وقد وصفهم كل من كتب عنهم بأنهم أصحاب نزعة فردية متطرفة ينكرون على كل من يخالف أمرا من أمور الدين بحسب فهمهم وإدراكهم المحدود. وهذا الإنكار أدى بهم إلى استصدار أحكام فيها قسوة شديدة على مخالفيهم.

كما عرفوا بين الجميع في التعبير عن آرائهم ومبادئهم بالأفعال وامتشاق السيوف في سبيل مناصرة مبادئهم. وكثرة التمرد على السلطة القائمة، ومنازلة

(1) أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام الخوارج والشيعة، يوليوس فلهوزن ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، ط 2 / 1976، وكالة المطبوعات، الكويت

(2) المصدر السابق 175.

أهل السنة والجماعة وفرق الشيعة جميعا، وفيما بينهم أيضا. «وساعدهم على ذلك تكوينهم النفسي المتقلب ومزاجهم البدوي الربعي القاسي، فخرجوا على الدنيا بمبادئهم المتشددة المذكورة»، فآثروا الهجرة والاستعراض، ولم يكن موقفهم هذا معتمدا على نص صريح قاطع شأن تارك شيء من الأعمال، وشأن المسلم المخالف؛ وإنما كان موقفا سياسيا اعتمدوا فيه التخريج، والإسقاط، والتأويل لتصفية خصومهم السياسيين[1].

فكانوا بحق كما شبههم الشيخ محمد أبو زهرة في استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم، واستيلائها على مداركهم باليعقوبيين الذين ارتكبوا أقسى الفضائع وأشد الشنائع في الثورة الفرنسية، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والإخاء وباسمها قتلوا الناس، واهرقوا الدماء، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان، ولا حكم إلا لله، والتبرؤ من الظالمين، وباسمها أباحوا دماء المسلمين، وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء، وشنوا الغارة في كل مكان نتيجة تعصبهم الأعمى لمبادئهم وعقائدهم»[2].

وعلى الرغم مما تتطلبه هذه المواقف المتشددة من تكتل واستعداد لمواجهة الخصوم، أو على الأقل لدرء الأخطار المحدقة بهم، فقد توزعتهم الأهواء والأغراض، وحملهم تشددهم على الانقسام فيما بينهم إلى شيع وأحزاب: محكمة، وشراة، وإباضية الذين انفصلوا فيما بعد، وآثروا الاعتدال وموالاة أهل القبلة جميعا، وأزارقة وهم أشد الفرق تطرفا ومروقا من الدين، ونجدية، وصفرية، وأخرى متفرعة عنها[3].

وقد بلغ من انحراف الأزارقة عن الدين ما جعلهم يكفرون الشراة،

---

(1) ينظر في مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق ص 93. وكذلك الوسطية والتيسير في الإسلام ص 18.

(2) المصدر السابق، ص 45.

(3) إن معظم هذه الفرق لم تترك أثراً يضيء أمام الباحثين سوى ما سطرته أقلام خصومهم؛ وهي مادة عزيزة، ويكفي دليلاً على فساد منهجهم في الفكر ما عرف عنهم من كثرة انقساماتهم على أنفسهم، وقتال بعضهم للبعض الآخر؛ وهو ما أدّى بهم في النهاية إلى انقراضهم.

ويقاتلونهم قتالاً لا هوادة فيه ولا رحمة مستبيحين أموالهم، ودماءهم أطفالا ونساء، كما استباحوا دماء غيرهم من أهل القبلة، وكفروا كل من لم يلحق بمعسكرهم.

وقد قابل الشراة هذا الصنيع بمثله فكفروا الأزارقة، ونسبوهم إلى الإلحاد وإلى كل بدعة. وخص الإباضية الفرق الثلاث بلقب المارقة لخروجهم عن الدين، وقال عنهم أبو يعقوب الورجلاني الإباضى: «وأما المارقة وهم الخوارج فلن يخفى على عاقل بسيرة ما ساروا في أهل الإسلام كسيرة الإسلام في أهل الأوثان والأصنام؛ كأنما بعث إليهم رسول آخر غير محمد عليه الصلاة والسلام»[1].

وقد أساءت إليهم هذه المبادئ والأفكار كثيرا، وبخاصة تكفيرهم عليا وعثمان وأصحاب الجمل رضى الله عنهم، وجعلهم في عداء سافر مع المسلمين.

وهكذا يتضح بعد استعراض فكر الباطنية والخوارج، أن كلا التيارين قد اخترقا المجتمع الإسلامي منذ عصر التأسيس، فأوهنا المجتمع، وقللا من جهوده في مواصلة نشر رسالة الإسلام، وقدما صورة غريبة كل الغرابة عن الفكر الإسلامي؛ بما أسقطاه على النص الديني المقدس قرآناً وحديثاً من فكر ارتجاعي بعيد كل البعد عن مقاصد الشريعة الحكيمة، ونظرتها الارتكازية الشاملة، وبما انتهيا إليه من تأويل منقطع يقوم بعضه على النظرة المحدودة، وتحقيق بعض المصالح الآنية، والنزعات المتطرفة، والأهواء الشخصية. ويقوم بعضه الآخر على احتكار الحقيقة، والتفكير بالذنب، «ويعتمد التجزيئية والإيغال في الأقيسة غير اليقينية التي أفضت بهم في غالب الأمر إلى التطرف والتشدد دون تقدير لمقاصد الشريعة، والأخذ بحكمتها في معالجة القضايا، والحوار مع المستجدات بما يطرأ على المجتمع عادة من تغيير في الأوضاع والمصالح تبعاً لسنة التطور في الحياة.

---

(1) الدليل والبرهان، يوسف بن إبراهيم أبو يعقوب نشر سالم بن حمد الحارثي، 1/ 1403 هـ، سلطنة عمان، 2/ 63.

وقد دفع المجتمع الإسلامي في غمرة هذا الصراع، ولا يزال ثمناً باهظاً تمثل في الأرواح المهدورة، والحروب المتواصلة المدمرة، وفي انخرام سلم القيم، وفي استغلال النص الديني لصالح الأهواء والنزوات.. وقد تفطن البيروني في مقارناته إلى تلك المعضلة، فقرر أن الفرق الإسلامية قد تصل في خلافها إلى الاقتتال وسفك الدماء، بينما يختلف الهنود ولا يصلون إلى تلك الأحداث مع «قلة تنازعهم في أمر المذاهب بينهم بما سوى الجدال والكلام دون الإضرار بالنفس أو البدن»[1].

وتبعاً لذلك فقد بدأ المجتمع الإسلامي منذ مراحله المبكرة يتقهقر إلى الوراء، ويلتحم بحروب الفرق والمذاهب[2] تواصلت عبر التاريخ دون أن يدرك أمثال هؤلاء أن النص الديني مقدس ومطلق، أما الفكر الديني فهو جملة الأنظار التي انتهى إليها المتعاملون مع النص بوسائل مختلفة كالتفسير والتخريج والاستنباط والتأويل المجازي، وما إلى ذلك وهو نسبي وزمني.

ولا شك أن بين المستويين مسافات شاسعة وآمادا بعيدة، تفصل بين المطلق والمقيد، سواء أكانت التأويلات من داخل المنظومة الإسلامية، أم كانت مسقطة من خارجها؛ فهي في كل تلك الحالات ينبغي التفريق بين المستويين واللجوء إلى حركة نقدية نزيهة تقوم على الأخذ بالإيجابيات، وتجنب السلبيات وبخاصة ما كان منها نابعا من فكر ارتجاعي قديم ظنه المقلدون من ذوي النزعات المتطرفة من داخل المنظومة الإسلامية أوإثراء له، وهو في حقيقته عبارة عن شبهات ترسخت عبر ماض سحيق من خارج المنظومة الإسلامية، وليست هنالك أدلة مقنعة تقف دليلا على صلتها بالنص الديني المقدس، ولو بنوع من المقاربة المحتملة.

---

(1) تحقيق ما للهند من مقولة، أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، ط / 1377 هـ 1958 م دائرة المعارف العثمانية حيدر آبد الدكن الهند، ص

(2) الوسطية والتسيير في الإسلام مصدر سابق، ص 20-25 -114 بتصرف



المبحث الرابع

الاتجاهات الفكرية المعتدلة

لا ينبغي أن ينقدح في الأذهان، أن ظهور المذاهب الباطنية سواء في مراحل تكوينها عندما كانت تخطط في الخفاء، أو بعد أن اشتد عودها، وأعلنت عن نفسها متحدية بذلك إرادة المجتمع والنيل من وحدته، أن جميع الفرق والمذاهب كانت نموذجا لتلك الحركات الباطنية السرية أو من تكوينها أو بتأثير منها، قبل أن تكون طبيعة الصراع الذي هز أركان المجتمع الإسلامي بسبب تباين وجهات النظر حول قضية الإيمان المركزية، وعن مبدأ الخلافة في مرحلة التأسيس المبكرة، وانفتاح المجتمع على العقائد الشرقية القديمة التي نازعت الإسلام منذ البداية، قد دعت إلى انحياز فئات واعية من علماء الأمة إلى الصف المقابل للذود عن حياض الدين، وحماية المجتمع الإسلامي من تأثير الفكر الهجين، والرد على ما تطرحه تلك التنظيمات من آراء لا تمت إلى حقائق الدين بصلة.

وهذا الدور بطبيعته قد جر البعض إلى اتخاذ مواقف متفاوته بسبب اختلاف المصالح وآليات تفسير النصوص وتأويلها، وبخاصة لدى من بالغوا في أعتماد العقل وتحكيمه في فهم بعض المسائل، وتجلية ما تضمنته من حقائق، وظهور الفكر النقدي عند البعض وضعفه عند غيرهم، وتغليب آخرين لنزعات التمجيد واللياذ بالماضي، وتجاوب البعض الآخر مع حركة التاريخ في إقامة

حوار مع المتغيرات، وإظهار مبدأ التسامح، وجمود غيرهم عند نصوص معينة وتشددهم في الوقوف عندها، والتزامهم بالجدل الأحادي لتبكيت الخصوم، وتقويلهم ما لم يقولوا. وهذا بطبيعته قد جر هذه الفرق الموسومة بالاعتدال إلى الوقوع مرة أخرى في الصراع المذاهبي بسبب تعسف البعض في اطلاق الأحكام، ومصادره فكر الآخر، وألزامه بوجهات نظر محدده، لاتعدو أن تكون في كثير منها وجهات نظر قابلة للأخذ والرد.

وأَياً كان الأمر فإنَّ فرقاً كثيرة دخلت حلبة الصراع المذهبي، وحاولت كل واحدة منها جر المجتمع لرؤيتها الخاصة، وكان يمكن أن تدخله انفاقاً مظلمة، وتجعله يدفع بسبب ذلك ثمناً باهظاً، لولا وجود فئات واعية استطاعت أن توقف تلك الفرق عند حدها، وتعيد للإسلام هيبته، وأن انقراض بعض تلك الفرق المناوئة للإسلام، أو المتطرفة في تفكيرها ليدل دلالة قاطعة على ضعف ما تحمله من فكر، وتنشره بين أوساط العامة من شبهات حول حقائق الإسلام وقيمة ومنهجه الفكري عقلاً ونقلاً.

تعدد المدارس الفكرية المعتدلة

إن وصف هذه المدارس بالاعتدال قد يشعر لأول وهلة أن هنالك وحدة فكرية تجمع بين هذه المدارس، ولكن المتتبع لها بروية سرعان ما يكتشف أن هنالك مسائل يبدو فيها التقارب واضحا بما يبعث الأمل في وجود هذه الوحدة، ثم سرعان ما يكتشف التباعد في أخرى بما يشعر بانتفاء أي وحدة فكرية يمكن أن تقوم فيما بين بعضها على الأقل، فضلا عن أن تتوحد، ثم يعاوده الأمل ثانية حين يجد بعد إجراء الموازنة، أن مواطن اللقاء تفوق مواطن الاختلاف، إلى جانب أن أغلب تلك المواطن تدخل تحت إطار الاختلاف في مسائل الفروع، ولا تتطرق إلى المسائل الجوهرية في العقيدة، وهذا في حد ذاته يجعل أمر الجمع بين هذه المدارس تحت لواء واحد أمرا مقبولا، بل يمكن تحقيقه، إذا أمكن إطلاق مبدأ الحوار، وتداول الأفكار في المسائل المختلف حولها بأسلوب حواري منصف، يهدف إلى إحقاق الحق، ويسلم بوجهة النظر التي يفرضها الدليل القاطع في إثبات القضايا، أو نفيها، بعيدا عن التعصب المذهبي الذي ينتهي بالحوار عادة إلى ردة الفعل المصحوبة بالانفعال، والمراء والمشاحنات الأنانية بقصد الانتصار للذات.

وإن تقدم الدراسات في فكر المدارس المعتدلة الذي بدأت تظهر آثاره على أيدي المفكرين من داخل هذه المداس نفسها كما سيتضح فيما بعد، سوف

يعجل بتجاوز مواطن الاختلاف، ويدفع بهذه المدارس في الاتجاه الصحيح بطريقة تعجل بتحقيق مبدأ التقارب بصورة أكبر، والتخلي عن الأفكار القديمة التي ظلت عبر التاريخ تقيم حواجز حدية وتعمل على تشتيت جهود هذه الأمة، وتقودها من حين لآخر إلى تفكيك رباط الأخوة الإسلامية، وإضعاف شبكة العلاقات الاجتماعية. وإذا كان هذا ما ينشده المسلم من انفتاح وتسامح وتقارب حتى مع خصوم الإسلام المخالفين له في العقيدة، فما بالك فيما بين المسلمين الذين تجمع بينهم عقيدة واحدة. ثم إن ما يشهده الإسلام في الآونة الأخيرة من هجمة حاقدة من طرف الصهيونية التي تركزت جهودها على التشكيك في كل عمل إسلامي بقصد تشويه صورة الرسول والرسالة آملين من وراء ذلك قطع الطريق بين الإسلام ومن يخاطبون به وإيقاف مده المتنامي، والإجهاز على رباط الأخوة بين المسلمين يجعل هذه المدارس الفكرية المعتدلة أمام معضلة كبرى، ومسؤولية مشتركة لا ينبغي لها مواجهة ما تخطط له الصهيونية بفكر عهود سابقة؛ لأنها وإن نجحت تلك المدارس في المراحل السابقة، فإن أقل ما يمكن أن يقال فيه أنه وجد لغير هذه المعارك، ولذا فعلى جميع المدارس الإسلامية أن تبني حصونا جديدة، وتعمل على إيجاد نمط آخر من الحوار المنصف لبناء وحدة فكرية تكون قادرة على مواجهة معركة اليوم، وأن تعتبر ما يقوم به الغرب والصهيونية من تهديد لحاضر هذه الأمة ومستقبلها؛ على أنه عامل استفزاز وتحد صريح يدعو إلى مواجهته بردة فعل أقوى، تسلم إلى بناء شبكة علاقات قوية بين جميع المدارس المعتدلة، بل وتتيح فرص اللقاء مع بقية المدارس الأخرى بهدف الوصول إلى تنقية مصادرها مما تسرب إليها من تحريف المغالين، وانتحال المبطلين، واجتهاد الجاهلين. وعندئذ سوف تتجاوز الأمة الإسلامية كل التناقضات، وتعود لها وحدتها واعتصامها المنوه بهما في القرآن الكريم.

وتجاوزا لكل العقبات فإن العقل البشري كما يقال ينتظره كل يوم أمر جديد في ميدان الابتكار، ومراجعة الذات، وسبر ما توصل إليه من نظريات، وما يقوم به من تفسيرات؛ وعليه ينبغي أن تتجه مداركه، وقابلياته الذهنية،

وبخاصة بعد تقدم الدراسات والبحوث العلمية الجادة إلى إعادة النظر في الدراسات السابقة التي قام بها الغـلاة والمتطرفون، وأن يبين خطورتها، وأن يعقد العزم على تجفيف منابع التناقض وتحرير النص الديني قرآنا وحديثا مما أسقطه عليه أولئك الغلاة من أفكار ظلت ولا تزال مصدرا للفرقة والتخاذل.

الإباضية

يجمع الفكر الإباضي بين مدارس فكرية متعددة: ومنها المعتزلة التي يبدو الاتفاق معها في أغلب الموضوعات أكثر وضوحا، وحتى إذا قيل إن هنالك اختلافا في الحكم على مرتكبي المعاصي بين المعتزلة الذين يضعونهم في منزلة بين المنزلتين، الإباضية الذين يحكمون عليهم بكفر النعمة؛ فإن التسمية لا تشير إلى خلاف يذكر، مادام الجميع يحكمون على من مات على كبيرة لم يتب منها بالخلود في النار.

وإذا كان هنالك من يعتقد أن الجمع بين أكثر من مدرسة فكرية قد أتاح للإباضية مساحة واسعة للاجتهاد؛ فإن تلك المساحة نفسها إلى جانب ما عرفوا به من تشدد كانتا دافعا قويا وراء ما تعرضت له هذه الفرقة من انقسامات داخلية، وتصدع في الجدار الذي ظلوا يحاولون كل مرة ترميمه.

ومهما قيل عن تشددهم فقد كان أقل حدة من غيرهم من الفرق، وهو ما يفسر بقاؤهم حتى اليوم.

نشأة الإباضية:

هي إحدى الفرق الإسلامية المعتدلة التي يعود انتماؤها إلى تلك الفئة التي

انشقت بعد معركة النهروان ولكنها تداركت أمرها، وكوّنتْ لها وجوداً مستقلاً خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجري، واتخذت في بداية الأمر البصرة مقرا لها، وأنكرت ما عليه الخوارج من تطرف وعنف، واستعراض للناس، وامتحانهم وتكفير من لم يلتحق بمعسكرهم، ويأخذ بمقالتهم.

ويقال إن الذي نحا بهم هذا المنحى وسلك بهم طريق الاعتدال ونبذ التطرف هو عبد الله بن أباض[1]، وهو الاسم الذي صار علما على هذه الفرقة على الرغم من أنهم يفضلون الانتماء إلى جابر بن زيد[2] الذي يعدونه من كبار مؤسسي هذه الاتجاه، والمنظرين له، ويثنون بأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمه الذي تلقى علمه عن جابر بن زيد، وخلفه بعد وفاته في التصدي لتنظيم الإباضية، ومواصلة سرية العمل والقيادة، وأما عبد الله بن إباض فلم يكن سوى واحد من اتباع جابر بن زيد، ولم يكن مستقلا فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال إلا بأمر جابر وإرشاده[3].

وسواء آثر الإباضية الانتماء إلى جابر بن زيد، أو إلى غيره؛ فإن التسمية لا تزيد عن كونها مصطلحا لا يوحي بأي تعارض يذكر بين قيادة هؤلاء الدعاة

(1) لم يول مؤرخو الإباضية اهتماما بتتبع نسبه، وهو أمر يثير تساؤلا وكل الذي بين أيدي الباحثين أن اسمه عبد الله بن أباض المرى التميمي (ت 86 هـ). قيل إنه كان معاصراً لمعاوية وعبد الله بن الزبير وابن الأزرق، وقد عده الشماخي من التابعين ممن أخذ علمه عن جابر بن زيد. وتنسب له رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان؛ وهي الرسالة التي أكسبته شهرة واسعة، وهنالك من يرى أنه ترك مذهبه ورجع إلى الاعتزال. ويبدو أن هذه الرواية قائمة على ما بين المعتزلة والإباضية من أوجه الشبه. ينظر آراء الخوارج الكلامية عمار الطالبي ط: 1/ 1978، الشركة الوطنية الجزائر 1/ 193 وما بعدها.

(2) هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي الجوفي البصري ولد في مدينة الفرق في عمان بين عامي 12 و18 هـ وتوفي على أرجح الأقوال سنة 93 هـ. رحل إلى البصرة، ومنها إلى المدينة ومكة ودرس على كبار الصحابة، ولازم عبد الله بن عباس رضي الله عنهم. قال عن نفسه أدركت سبعين بدرياً فحويت ما عندهم إلاّ البحر ويعني بذلك ابن عباس ويقال: إنه سئل عن انتحاله الإباضية فنفى عن نفسه ذلك، وهنالك من يرى أن ذلك كان تقيه منه وخوفاً من بطش الأمويين. ينظر في ذلك، في مذاهب الإسلاميين مصدر سابق ص 126 ـ 127 ـ 128.

(3) المصدر السابق ص 129.

وتفانيهم في نشر مبادئهم في تلك الفترة المبكرة من التاريخ. وحتى لا يوسموا بالتطرف الذي عرف به الخوارج فقد أطلقوا على أنفسهم «أهل الحق والاستقامة» غيرأنه لم يشع سوى مصطلح الإباضية الذي لم يجدوا بداً من قبوله قبل أن ينقسموا على أنفسهم إلى فرق، وتتميز كل فرقة عن الأخرى بمصطلح آخر سواء عن رضا منهم واختيار، أو عن جبر وإكراه.

وأياً كان الأمر فإن مصطلح الاباضية في حد ذاته لا ينطوي على ما يقلل من مكانة هذه الفرقة، أو يوحي بانتقاص من بقى وفيا لأصوله ومبادئه، وتظل العبرة بعد ذلك بالمنهج الفكري والمبادئ الأساسية والشعار الذي رفعوا لواءه في مواجهة الخوارج أو غيرهم، كما يتضح ذلك من حملتهم على الأزارقة والنجدية والصفرية التي أدّت بهم إلى اتهام هذه الفرق الثلاث بالمروق من الدين والدخول معهم في حروب متواصلة، وتبادل تهم التكفير فيما بينهم، وبراءة أصحاب كل اتجاه من الآخر.

أصول منهجهم الفكري:

ليس من المبالغة القول بأنه لا يوجد بين أيدي الباحثين ما يساعد على تحديد الفترة الزمنية التي تكاملت فيها مبادئ الإباضية الأساسية، وأصول منهجهم في الفكر والسلوك، سواء فيما انفردوا به من آراء، أو أظهروا فيه التقارب أو الاتفاق مع غيرهم من الفرق الإسلامية، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن من كتب عن تاريخ هذه الفرقة، ودوّن الأصول التي يقوم عليها منهجهم سواء من داخل الاتجاه نفسه، أو من خارجه كان في فترة متأخرة، إلى جانب كثرة انقسامهم على أنفسهم إلى فرق، وهو ما يضاعف صعوبة تناول تلك المناهج بشيء من الدقة.

وتجاوزاً لأي استقصاء من نحو معرفة مَنِ الذي أخذ عن الآخر؟ أو أثّر فيه وتأثّر به؟ فإن الإباضية يلتقون في الفكر مع أهل السنة من السلفية، والاشاعرة، والمعتزلة، والزيدية من الشيعة، ويتفقون مع الخوارج في رفض مبدأ القرشية في

إمامة المسلمين[1] لاعتقادهم أن هذا المبدأ لا يخالف نصاً من نصوص القرآن الكريم؛ وإنما يخالف حديثا غير متواتر. وهذا المبدأ قد تبناه عبد الحليم محمود في هذا العصر، ورأى فيه ما يؤيد الاتجاه المعاصر، وكل مخلص لدينه[2].

وكذلك مسألة التحكيم التي أنكرها الخوارج من قبل، ولم يغير الإباضية موقفهم منها، وقد نقل البرادي في جواهره عن أبي الربيع سليمان بن يخلف أنه قال: وندين بتصويب أهل النهروان في إنكارهم الحكومة يوم صفين بين علي ومعاوية، وذلك أنهما حكما الحكمين في أمر الدماء التي تولى الله الحكم فيها[3].

ولا يسع المرء إلا أن يتساءل فيما إذا كان هنالك من بين هؤلاء جميعاً من هو أفقه من علي بن أبي طالب وأشد احتياطاً لدينه، وأسرع قبولاً للحق منه، بل لو كان في الأمر ما يؤيد وجهة نظر هؤلاء لكان رضى الله عنه أولى الناس جميعا بمراجعة نفسه، والإذعان لما طلب منه.

وأما عن إنكارهم تحكيم الرجال في الدماء فهي أشد غرابة، إذ لم يعهد في تاريخ البشرية أن أنزل الله ملائكة من السماء قضاة يتولون الحكم نيابة عن أولى الأمر الذين نص عليهم القرآن الكريم بكل صراحة ووضوح على تكليفهم بهذه المهمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[4].

وحتى إذا قيل إنّ حكم أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص جاء مخيباً للآمال فالمسؤولية لا يتحمل نتائجها علي بن أبي طالب ﷺ ولا غيره. ويزداد الأمر غرابة في موقفهم المتشدد من منصب ولاية أمر المسلمين حتى أنهم أفتوا

(1) في مذاهب الإسلاميين مصدر سابق ص 101.
(2) التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود ط 1/ 1955، القاهرة 1/ 188.
(3) آراء الخوارج الكلامية. مصدر سابق ج 1/ 203 نقلاً عن المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات مخطوط دار الكتب المصرية رقم 8456.
(4) سورة النساء، الآية: 58.

بقتل من يرفض تولي هذا المنصب إذا لم يتوفر غيره بحجة أن الحدود لا تقام إلا بالأئمة «وما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب»[1].

ويؤكد هذا الموقف تاريخياً ما وري في هذا الموضوع من أنه لما عزم الوفد الذي كان يتلقى العلم على أبي عبيدة مسلم به أبي كريمة العودة إلى المغرب استشاروه في شأنهم، فقالوا: يا شيخنا إن كانت لنا في المغـرب قوة ووجدنا من أنفسنا طاقة أفنولي على أنفسنا رجـلا منا أو ما ترى؟ فقال لهم أبو عبيدة: توجهوا إلى بلادكم فإن يكن في أهل دعوتكم ما يجب به عليكم التولية في العدد والعدة من الرجال، فولوا على أنفسكم رجلا منكم فإن أبى فاقتلوه[2]. وهذا الرأي يبدو غاية في التهافت والضعف، بل يعد مدخلاً سافراً لسفك الدماء، ولا سند له من دين أو عقل، إذ كيف يمكن أن يجيزوا قتل علماء الأمة إذا أحجموا عن تولي هذا المنصب، وآثروا أن يكونوا من أهل الشورى؟ وقد سبق أن عرض هذا الأمر على علي بن أبي طالب رضي الله عنه فلم يقبل في أول الأمر مفضلاً أن يكون وزيراً من أن يكون أميراً، ولم يقل أحد من الصحابة بجواز قتله، وعندما ألحّوا عليه قال: إنما أنا كأحدكم إلاّ أني أسمعكم وأطوعكم لمن تولّونه أمركم[3] والحديث الشريف صريح في تحريم دم المسلم إلاّ بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زناً بعد إحصان، أو قتل نفس بغير حق[4]. ولا يجد المرء تفسيراً لهذا الرأي سوى عدم مراجعة من أفتى بذلك نفسه في قضية تُعدّ من أخطر القضايا على الإطلاق. ثم ما الذي ستجنيه الأمة من قتل من لا يرى نفسه أهلاً لتولّي أمر المسلمين؟ أو لم

---

(1) آراء الخوارج الكلامية. الموجز لأبي عمار عبد الكافي تحقيق د. عمار الطالبي 2/ 235.

(2) كتاب السيرة وأخبار الأئمة: أبو زكرياء يحيى أبي بكر الورجلاني، تحقيق عبد الرحمن أيوب، ط1/ 1405 هـ 1985م، الدار التونسية للنشر ص 60. ومن المرجح أن هذه الفتوى ليست محل إجماع، وإن كنت لم أجد من أنكرها وربما يعود الأمر في ذلك إلى عدم اطلاعي أواطلاع الكثيرين من أتباع المذهب عليها حتى يردوا علي من أفتى بها.

(3) تاريخ الأمم والملوك. مصدر سابق 3/ 201.

(4) سنن أبي داود. كتاب الديات. باب: الإمام يأمر بالعفو 4/ 171، حديث رقم 4502.

يكن يأنس في نفسه القدرة على إدارة مؤسسات الدولة، وهو أعلم بمدى قدراته من غيره.

وأما في مسألة الإيمان المركزية: فهم يتفقون مع أهل السنة والمعتزلة، والزيدية في أن الإيمان هو جميع ما أمر الله به عباده، وتعبدهم به من فعل جميع ما افترض الله عليهم من الفرائض، وترك جميع ما نهى عنه من المعاصي، ومن استكمل ذلك سمّي مؤمناً، ومن لم يستكملْ ذلك بأنْ اقتصر على فعل التوحيد، أو ارتكب كبيرة يكون بذلك قد هدم ركناً من أركان الإيمان؛ لأنّ العمل يعدّ من مقوماته الأساسية[1]. وإن ارتكابه الكبيرة يتنافى مع شكر النعمة، وما يقتضيه من الانصراف عن المعاصي بعامة والكبائر منها بخاصة؛ وذلك لأن شكر النعمة يقتضي أمرين: أحدهما تعظيم الله وشكره على نعمائه، وثانيهما طاعة أوامره، والانكفاف عن المحرمات، ومن لم يتقيد بذلك لا يُسمَّى مؤمناً، وإنما هو كافر كفر نعمة لا كفر جحود أو شرك. وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[2]. فجعل الكفر مقابلاً ومعارضاً للشكر[3]. وبذلك يكون الإباضية قد انفردوا من بين الفرق جميعاً بإطلاق وصف الكفر على مرتكب الكبيرة. في حين ذهب المعتزلة إلى وصفه بالمنزلة بين المنزلتين، والعبرة عند هذين الفريقين بالمآل، إذ كلاهما يحكم على من مات عن كبيرة قبل التوبة بالخلود في النار، لأن الله سبحانه كما أنه لا يخلف وعده لا يخلف وعيده. وأضاف أبو عمار عبد الكافي لأنه لو جاز أن يكون مثاباً معاقباً، لم يخل أن يكون من أهل ولاية الله، أو من أهل عداوته، فإن كان من أهل ولايته، فالله غير معاقب من كان وليّاً، أو يكون من أهل عداوة الله، فالله لا يكون مثيباً بجنته من هو له عدو، ومرتكب الكبيرة في نظره عدو لله يستحق العذاب[4] وقصر

(1) ينظر آراء الخوارج الكلامية. مصدر سابق 2/ 92.

(2) سورة الإنسان، الآية: 3.

(3) الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية. د. أحمد محمود صبحي، ط1/ 1410-1990، دار العصر الحديث، 2/ 190-191

(4) آراء الخوارج الكلامية. الموجز لأبي عمار عبد الكافي 2/ 114-115 بتصرف.

المغفرة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[1]. وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[2] على مرتكبي الصغائر دون الكبائر لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[3] ولو كان قوله تعالى: ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾[4] على ما ذهب إليه المرجئة لجاز أن يغفر الله لليهود والنصارى بغير استثناء ولا شريطة[5] لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ﴾[6] وكان عليه أن يفرق بين الكفار ومرتكبي المعاصي من المسلمين.

وأما قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[7] فهي لا تعني سوى بعث الأمل في نفس من يجتنب الكبائر. أو يلمّ بما دون الكبائر بتكفير سيئاته؛ ليزداد بذلك إقبالاعلى عمل لصالحات.

وبذلك يكون الإباضية قد خالفوا أهل السنة والزيدية اللذين حكما في مسألة الوعيد على مرتكب الكبيرة بالفسق، وفوضا أمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وإن الشرك المشار إليه في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[8] لا يعني معناه المتعارف عليه في القرآن الكريم المخالف لمعنى التوحيد. وقالوا: إن الموت على الكفر لا يغفر بلا شك، إما بوعيد الله أو بالوجوب العقلي. وإن المذنب إذا تاب يغفر ذنبه قطعاً، إما بوعد الله أو بالوجوب العقلي. واختلفوا في المذنب إذا مات على ذنبه، ولم يتب، أو لم يكن له من الحسنات ما يغطي على ذنبه، فقال أهل

(1) سورة النساء، الآية: 48.
(2) سورة الزمر، الآية: 53.
(3) سورة النساء، الآية: 31.
(4) سورة النساء، الآية: 48.
(5) الموجز. مصدر سابق 2/ 115 بتصرف.
(6) سورة المائدة، الآية: 18.
(7) سورة النجم، الآية: 10.
(8) سورة النساء، الآية: 48.

السنة: يعاقب ولا يخلد في العذاب بنص الشريعة؛ وهو معنى المشيئة[1]. وأيدوا وجهة نظرهم أن الفاسق معترف في قرارة نفسه بنعم الله، معتقد وجوب تعظيمه، وليس منكراً لشيء من ذلك، وأنّ فعله الكبيرة لا يعدوا أن يكون لنزوة أو لشهوة أو للذة عاجلة ممنياً نفسه بمغفرة ربه، وأما إذا كان ارتكابه للمعصية عن عناد ومكابرة وتحد وجحود لنعم الله فيكون بذلك كافراً كفراً مطلقاً[2].

والذي ينبغي الأخذ به في هذه المسألة هو أن يتجرد المسلمون لإقامة الحدود على مرتكبي الكبائر تطهيراً للمجتمع الإسلامي من الفساد والموبيقات والفواحش، وأن يتوقفوا في أمر الآخرة تاركين أمر العقاب والمؤاخذة بالذنوب في كل ذلك لمشيئة الله كما جاء في النص الكريم دون تدخل من أحد، مهما بلغ حرصه على الدين وعلمه بنصوص الشريعة.

كما يتفقون مع المعتزلة في نفي صفات المعاني فلا يجيزون بأن يوصف الله بالإرادة والقدرة والعلم وأن هذه الصفات ليست هي هو وليست هي غيره، ولكنهم يقولون أن الله لم يزل حياً قديراً عليماً مريداً سميعاً بصيراً حكيماً في عدله عدلاً في حكمته مستوجباً لذلك في ذاته إذ الاستحقاق للوصف بذلك لمعنى الذات، والذات لا تتغير عن معناها ولا تتبدل عن صفتها[3] وينكرون الرؤية في الدنيا وفي الآخرة؛ لاستلزامها الجهة والحصر أو التحيز والمكان. ويوجبون معرفة الله بمجرد التمييز لا بسن البلوغ، وهو ما يؤدي إليه في نظرهم القول بأن أول واجب هو النظر أو القصد[4].

ويؤكدون حدوث القرآن وخلقه لقوله تعالى ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ

(1) ينظر التحرير والتنوير. ابن عاشور 5/ 83 بتصرف.
(2) الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية. مصدر سابق ص 191.
(3) آراء الخوارج الكلامية. مصدر سابق 1/ 208-209 بتصرف.
(4) المصدر السابق 1/ 209.

﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾[1] والحدوث في نظرهم ونظر المعتزلة والزيدية، هو الخلق كما أن الخلق هو الحدوث[2].

وهي قضية شائكة استنفدت جهود المفكرين، وأدّت بهم إلى الدخول في صراع مرير صرفهم عن قضايا الأمة الكبرى، وألقى بهم في متاهات جدل كان في أغلب الأحيان أحادي الجانب، ولم تكن نتائجه محمودة العواقب، ولو جنبوا أنفسهم الخوض في هذه المسألة، وتقيدوا بما كان عليه الصحابة، أو التزموا على الأقل مبدأ التوقف في مسألة لم يأت بخصوصها نص صريح، لكان ذلك أجدى لهم وأتقى لله.

ومع ما يبدو فيما بينهم وبين المعتزلة من اتفاق في بعض المسائل، فقد ناقضوهم في مسائل أخرى أهمها أفعال العباد التي التزموا فيها منهج أهل السنة من الأشاعرة بالذات، فنصوا على أن جميع ما يجري في الكون بأسره جواهره وأعراضه وما فيه من خير وشر، وطاعة ومعصية، من خلق الله وتدبيره وتقديره وصنعه سواء في ذلك ما يضاف إلى العباد وما لا يضاف إليهم. وأن القول بإضافة أفعال الإنسان إليه بالكسب والاختيار لا يزيل تدبير الله لها، وخلقه إياها، وأن الله هو الذي أحدثها وجعلها دالة على حدوث ما حلت به من الأجسام.

وحلاً لهذه القضية قالوا: إن للفعل جهتين: جهة خلق وهي لله، وجهة فعل وهي للإنسان، واعتبروا ذلك حلاً في غاية الأهمية[3] ناقضوا به قول المعتزلة الذين فوضوا الأفعال للإنسان بحجة أنه لا يصدر فعل واحد من فاعلين. ولكنهم لم يأتوا بحل جديد لمسألة الفعل كما يتضح من إثباتهم أن القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة الذين أثبتوا أن

---

(1) سورة الشعراء، الآية: 5.

(2) المصدر السابق 2/ 132-133.

(3) المصدر السابق 1 / 240.

للعبد قدرة وإرادة متعلقان بالفعل لا على وجه التأثير: يسمى تعلق الأولى اختياراً وقصداً وتعلق الثانية كسباً وفعلاً وإيقاعاً[1].

ومن المرجح أن الحل الذي اختاره الماتريدية في هذه القضية يُعدّ أكثر توفيقاً في تقسيمهم نظرية الكسب إلى قسمين: أحدهما يتعلق بالإدارة الكلية وهي مخلوقة لله، وإرادة جزئية وهي ليست من خلقه سبحانه؛ وإنما أمرها بأيديهم، وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة إليهم، ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها[2]. وأن تلك الإرادة خاضعة لزمن الرغبة في الفعل القائمة على منحة الاختيار التي جهز الله الإنسان بسلطانها ضمن إراداته المطلقة وحملهم تبعتها وجعلهم مسؤولين عن نتائجها. وأثبت ذلك في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ۞ لَوْ خَرَجُوا فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾[3].

تلك بعض الجوانب المهمة من قضايا علم الكلام التي يقوم عليها منهج الإباضية في الفكر الإسلامي. وهنالك جوانب أخرى يتعلق بعضها بالجواهر والأعراض، وأخرى تتصل بعلم الأصول والفقه لا يتسع المقام لسردها، ويمكن الرجوع إليها في مضانها.

ولا يعني ذلك أن الاباضية قد التزموا كل المبادئ التي نادوا بها فهم كغيرهم من الفرق: منهم الملتزم بتلك المبادئ، ومنهم المتشدد، ومنهم المتهاون الذي لا يحمل من الانتماء لهذا الاتجاه سوى الاسم، ولا أدلّ على ذلك أن مبدأ اختيار الإمام الذي اشترطوا أن يكون اختياره حراً ونزيهاً حتى قيل

---

(1) أفعال العباد في القرآن الكريم. د/ عبد العزيز المجدوب ط 1/ 1983 الدار العربية للكتاب، ص 327.

(2) موقف البشر تحت سلطان القدر. مصطفى صبري، ط 1 / 1352 هـ المطبعة السلفية القاهرة، ص 26-57.

(3) سورة التوبة، الآية: 46-47.

إن خروجهم عن الأمويين والعباسيين كان من بين مانقموه على الدولتين لتولية الإمامة أقاربهم، ومن هو دون سن الرشد من أبنائهم عهداً بعد عهد، دون أن يضعوا في تقديرهم مصلحة المسلمين من قريب أو بعيد.

وقد وقع الإباضية هم أيضا في هذا المنزلق الخطير، عندما وصلوا إلى سدة الحكم، فأصبحوا صورة مكررة ممن سبقهم، لا مكان في دولتهم للاختيار الحر الذي رفعوا شعاره أول الأمر. إذ ما إن توفى عبد الرحمن بن رستم مؤسس الدولة الرستمية[1] حتى عهد بالأمر إلى ابنه عبد الوهاب. بل بلغ الأمر بتنكرهم لشعارهم ما روي عن تدخل «زوجة أبى اليقضان محمد في شؤون الإمامة، وإرغامها لزوجها تقليد ابنها أبى حاتم يوسف ولاية العهد على الرغم من صغر سنه، وعدم صلاحيته لولاية أمر المسلمين»[2].

وربما كان تكريس النظام الوراثي من بين الأسباب التي أدت إلى حدوث الانشقاق في داخل الاتجاه نفسه، وظهور الفرق. وأن أول من خرج جماعة ظهرت في ظل الدولة الرستمية، وأنكرت الإمامة بالتعيين، فعرفوا بالنكار لأنهم أنكروا إمامة ابن رستم،كما عرفوا أيضا بأسماء أخرى: منها «النكاث» لأنهم نكثوا البيعة بغير حدث. «والنجوية» لأنهم كانوا يجتمعون ويتناجون بالإثم والعدوان. والشغبية لأنهم أدخلوا بذلك شغباً في الدعوة الإباضية...»[3] وأما من قبل بالأمر الواقع فقد سموا بالوهبية. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد وإنما تواصل الانشقاق وظهور الفرق بما يثير الاستغراب.

ومن أشهر تلك الفرق النفاثية، والخليفية، والحسينية، أو العمرية، والسكاكية، والفرثية وغيرها. ونظراً لتطرف هذه الفرق الأخيرة وتشددها في

(1) تأسست الدولة الرستمية سنة 162 هـ واستمرت في الحكم إلى أن قضت عليها الدولة الفاطمية سنة 297 هـ. ينظر كتاب السيرة وأخبار الأئمة أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر ط 1 / 1985 الدار التونسية للنشر. ص 85.

(2) تاريخ ابن خلدون

(3) ينظر في ذلك في مذاهب الإسلاميين. مصدر سابق أهم الفرق الإباضية، ص 104 وما بعدها.

مسائل لا تتفق مع سماحة الإسلام ومبادئه، فقد زالت جميعاً ولم يبق في مسرح الحياة سوى الإباضية الذين لا يزالون في كل من عمان والجزائر وتونس وليبيا لاعتدال منهجهم الفكري وتسامحهم.

وأياً كان الأمر فقد آن الأوان أن يقوم علماء الأمة من كل الفرق بمراجعة ما تسرب إلى مصادرهم من فكر هجين في فترات الضعف الثقافي، والعصبية العرقية، والمذهبية التي كانت تغذي بحماس شديد تلك الأفكار بقصد التميز أو الانحياز إذا ما أريد لهذه الأمة أن تجتاز محنة الانقسام والتشرذم، أو على الأقل أن تلتزم كل فرقة بما تعتقد صحته، ولا تلزم غيرها بذلك حتى يتحقق بذلك مبدأ الاعتصام الذي أمر الله به في قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[1].

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 103.

الشيعة الإمامية

تعد الشيعة الإمامية من الفرق الإسلامية التي مثلت دورا بارزا في تاريخ الفكر الإسلامي، ولا تزال تواصل جهودها بكل قوة حتى اليوم، وهي على ما بينها وبين أهل السنة من تباين في وجهات النظر، فلا يجوز أن يستعلي أحدهما على الآخر، أو ينظر إليه باستخفاف، وقد أرسى الله في ذلك منهجا عظيما يدعوا إلى تحقيق الوئام بين الناس جميعا بما ورد في الآية الكريمة ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1].

وإذا كان هنالك من خلاف في مسألة الإمامة، أو في بعض المسائل الأخرى، فمن المؤمل أن تتجه الدراسات النقدية المعاصرة إلى الكشف عما تسرب إلى الفكر الشيعي، أو إلى غيره في فترات الضعف والتخلف الثقافي من أفكار فلسفية قديمة، أو تأويلات مجحفة أساءت إلى الأمة الإسلامية، وأذهبت ريحها، وقللت من دورها الحضاري في التاريخ، ولا تزال تحول دون تعزيز وحدتها في تاريخها المعاصر.

وهم في كل الأحوال يبرؤون من المقالات التي جاءت على لسان الفرق الباطنية المتمثلة في تأليه البشر، والتقمص والحلول، ويعدونها كفرا وضلالا.

(1) سورة سبأ، الآية: 24.

الشيعة والتشيع

تعد فرقة الشيعة الإمامية من بين الفرق الإسلامية التي ظهرت منذ فترة مبكرة من تاريخ الإسلام وتميزت بمنهج فكري ورؤية سياسية تختلف في بعض الجوانب عن بقية الفرق وتتفق مع أخرى.

وقبل الشروع في استعراض أصول تفكير هذه الفرقة، يظل مدلول الشيعة أو التشيع في مقدمة أي دراسة بوصفه المدلول الذي تطور عبر التاريخ، وأصبح يعبر في النهاية عن واحدة من أكبر الطوائف الإسلامية التي كان ولا يزال لها دور بارز في التاريخ.

ولفظ التشيع قبل أن يطلق على فئة معينة يعد من بين الألفاظ العربية الأصيلة التي كانت تطلق منذ البداية على كل طائفة يجمع بينها هدف مشترك أو موقف موحد يمكنها من مواجهة الآخر، وقد ورد في القرآن الكريم في أكثر من آية بهذا المعنى: منها قوله تعالى في ذكر مناصرة موسى عليه السلام لأحد من ذويه ضد عدوهم المشترك: ﴿وَدَخَلَ ٱلْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِن شِيعَتِهِۦ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِۦ ۖ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ عَلَى ٱلَّذِى مِنْ عَدُوِّهِۦ فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ ۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾[1] وقال تعالى: في معرض تحذيره من الاختلاف في الدين ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾[2].

وقال سبحانه: في إنزال نقمته بمن ناصروا الظلم وشايعوا أهله: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَآ أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾[3] وقال: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾[4] أي لننزعن من كل جماعة ضالة أشد تكبرا ونقدمه للعذاب أولا ثم الأتباع ثانيا[5].

---

(1) سورة القصص، الآية: 15.
(2) سورة الأنعام، الآية: 159.
(3) سورة القمر، الآية: 51.
(4) سورة مريم، الآية: 69.
(5) ينظر في ذلك معاجم اللغة مادة شيع. ومنها تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي ط 1/ 1970 مطبعة حكومة الكويت

والمتتبع لهذا اللفظ لا يجده بعيدا عما يفيده الجذر من حيث الدلالة على الأتباع والأنصار، أو أتباع أي نحلة أو مذهب فكري من المذاهب، وإن أصبح فيما بعد إذا أطلق لا يعني سوى من شايعوا عليا رضي الله عنه في بداية الأمر، ثم تطور فأصبح يعني من يعتقدون في إمامته بعد رسول الله وإمامة بنيه من بعده، وفي هذا ورد عن ابن خلدون: (أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم)[1] وقال الشهرستاني: (الشيعة هم الذين شايعوا عليا ﷺ على الخصوص، وقالوا بإمامته نصا ووصاية، إما جليا، وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإذا خرجت فبظلم يكون أو غيره أو بتقية من عنده)[2].

وقد عبر عن هذا القول أحد أعلام الشيعة، وقدم في ذلك مبررات عاد بها إلى ظروف تاريخية اقتضاها حسب وجهة نظره واقع الحال المتمثل في فقدان مركزية القيادة في المجتمع الإسلامي، ومن يتولى أمر الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ[3]. وهي إشارة واضحة إلى محاولته العودة بتلك الأحداث إلى اجتماع سقيفة بنى ساعدة؛ لأنه يرى وأمثاله أن الصحابة رضي الله عنهم تحينوا فرصة غياب علي ﷺ عن الاجتماع، فبايعوا أبا بكر بالخلافة، وحرموا عليا حقه، وكأن الخلافة حسب وجهة نظره إرث مادي ينبغي أن يستأثر به الأقارب دون غيرهم.

والذي يزيد المسألة وضوحا تلك الإشارة التي يؤكد فيها انقسام الصحابة على أنفسهم إلى فريقين بين مؤيد للاختيار الحر، ومعارض يرى أن الإمامة لا تكون إلا بالوصاية والتعيين والقرابة. وهو مالم يحدث، إذ ما كادت تمتد الأيدي لمبايعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه حتى سلم الجميع بذلك، ولم

---

(1) المقدمة: ابن خلدون. ط 1/ 1984، الدار التونسية للنشر 1/ 250.

(2) الملل والنحل. الشهرستاني ط / دار الفكر د. ت. بيروت 1/ 175.

(3) ينظر نشأة التشيع والشيعة. محمد باقر الصدر تحقيق: د. عبد الجبار شرارة ط1/ د.ت، دار معارف الفقه الإسلامي. مركز الغدير للدراسات الإسلامية ص 21-22.

يرتفع أي صوت معارض. وكان عليه إن يكون موضوعيا فيعترف أن مسألة الإمامة في حد ذاتها سواء بالتعيين أو الإشارة لم تدخل الفكر الشيعي إلا في مرحلة متأخرة جدا، ولم يقل بها أحد في عهد الخلفاء الذين سبقوا عليا رضي الله عنهم، ولا في عهد علي قبل وأثناء توليه الخلافة.

ثم تابع حديثه فأكد وجوب الإمامة بالتعيين لأن النبي ﷺ لم يمارس عملية التوعية على نظام الشورى، وتفاصيله التشريعية، ومفاهيمه الفكرية، في مجتمع نشأ من مجموعة من العشائر لم تكن عاشت قبل الإسلام وضعا سياسيا على أساس شوري[1]؛ وهو تجن صريح على الحقيقة، فالنبي ﷺ ربى جيلا كاملا على القيم والمبادىء الإسلامية، وأحدث تغييرات جذرية على الوضع الاجتماعي والسياسي والفكري، وتشهد وقائع التاريخ أن النبي ﷺ طبق مبدأ الشورى في حياته على نطاق واسع، فشاور صحابته المقربين في غزوة بدر، وكانوا يسمون أهل الشورى»[2]. وفي غزوة الأحزاب «لما سمع النبي ﷺ بخروج الأحزاب، استشار المسلمين فرأى سلمان الفارسي أن يحفر الخندق، ولم يكن ذلك من عادة العرب ولا عرفوه، فأجمع المسلمون على رأي سلمان. . .فصار رأيا جامعا سارع الجميع إلى تنفيذه»[3]. وكان ﷺ يعد الأمر للمسلمين عامة فيستشيرهم . . ويشركهم في اتخاذ القرار وتحمل المسؤولية[4] وهنالك نصوص قرآنية تحفل بالكثير مما يخص الشورى عند اتخاذ القرارات في الشؤون التي تخص المجتمع منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[5] قوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ

(1) المصدر السابق ص 27.

(2) النظريات السياسية في الإسلام، مصدر سابق، ص 53، بتصرف.

(3) فقه الأحكام السلطانية، ، عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي ن ط 2 / 1422 هـ 2001 م، ص 268.

(4) المصدر السابق ن ص 256.

(5) سورة الشورى، الآية: 38.

﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[1].

ولو عاد لسيرة النبي ﷺ لعلم أن هنالك من ذهب إلى أبعد من ذلك حين «ذكرأن نظام الشورى الذي مارسه النبي ﷺ لم يكن ابتكارا إسلاميا؛ وإنما كان استمرارا للنظام القبلي قبل الإسلام كان يعرف بدار الندوة يتكون من كبراء القبيلة للفصل في الأمور المهمة عن طريق التشاور . . . بمعنى أن زعماء العشائر كانوا ممثلين في هذا المجلس، ومع ظهور الإسلام أعيد تنظيم هذا المجلس على أساس الاعتبارات الدينية، وليس على أساس الزعامات[2]. ولكنه مع كل ذلك فهو يريد أن يقرر مبدأ الإمامة بالتعيين مهما كان الأمر، ولو أدى ذلك إلى الانتقاص من مقام النبوة، وإنكار الوقائع التاريخية قبل ظهور الإسلام وبعد ظهوره.؟!!.

وحتى إذا وجد معه من يسلم بتلك الظروف والملابسات في تلك المرحلة العصيبة من تاريخ الأمة الإسلامية التي عاشتها بعد مقتل عثمان ﷺ وليس قبله، فلا يجوز له ولا لغيره أن يتبنى منهجا فكريا ينأى به بعيدا عن وحدة الأمة الإسلامية، أو يلتقط أفكارا من مرجعيات قديمة: فلسفية أو دينية ويسقطها على نصوص من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، بقصد تطويعها لأغراض آنية غريبة عن الفكر الإسلامي.

وأيا كان الأمر فإن لفظ التشيع الذي أصبح فيما بعد يميز فريقا من المسلمين عن غيرهم من الفرق، كان محدودا في بداية الأمر؛ بل لم يكن يعني في بداية ظهوره سوى تلك الحالة العاطفية ـ وإن ظلت باقية ـ ثم أخذ في التطور والتعقيد شأنه في ذلك شأن أي فكرة تبدأ في مراحلها الأولى بسيطة، ثم تأخذ في التدرج إلى أن تصل في النهاية إلى درجة من الاكتمال

(1) سورة آل عمران، الآية: 159.
(2) النظريات السياسية في الإسلام، مصدر سابق، ص 54.

وفي كـل الأحوال فإنه يصعب تقديم تصـور شامل يحـدد الفترات التاريخية التي ظهـرت فيه أفـكار معينة، وتأخر غيرها، وعن تطـور بعضها، واختفـاء بعضها الآخر؛ لأن معظـم من كتب عن الفكـر الشيعـي كـان متأخـرا، وقد سـاق تلك المبـادىء التي تعبر عن هذا الفكـر بجميـع تياراتـه تحت موضـوع واحد، دون أن يأبه في ذلك إلى مسألة تطور الأفكار أولا بأول، بل هنـالك من يرى من المعاصرين أن كلمة شيعي وسني لم تكن تحمل في الماضي هذا المعنى الذي تحددت معالمه فيما بعد، أما قبل ذلك فكان يجمع بينهم وبين المعتزلة مصطلح العدل، ولم تطلق على هذا الاتجاه كلمة شيعي في قبالة أهل السنة إلا بعد أن اختفى المعتزلة من مسرح الحياة، ولم يعد سوى متكلمي الشيعة الذين حافظوا على اتجاههم في علم الكلام[1]؛ ومنهم من تجـاوز الحقائـق، وخالـف الموضوعية، فجمـع بين مختلف التيـارات الفكريـة: من باطنيـة، ومتطرفـة، ومعتدلـة تحت مسمـى واحد[2]. وربما الذي دعا إلى مثل هذا الفهم ما يعـرف بالإمامة التي انضوى تحت لوائها الباطنية، والإمامية على حد سواء؛ تلك الفكرة التي أصبحت تمثل أصلا واحدا، وقاسما مشتركـا، وقاعدة أساسية، انبثقت منها جملة من التصورات النظرية المتعلقة بحصر الواقع السياسي في نطاق دائرتها، وعملوا على ترسيخها حتى أصبحت تمثل عند بعضهم صنو كلمة التوحيد.

وسواء أكان هدف الدعاة في بداية ظهور هذه الفكرة دعم وحدة صفوفهم في مواجهة خصومهم، أم كان راجعا إلى تأثرهم بالعقائد الفارسية القديمة التي كانت تقدس الملوك، وتقول بحلول الجزء الإلهي فيهم، فقد أصبح الإمام عند الباطنية مقدسا، ومنهم من خلع عليه صفة الألوهية كما سبقت الإشارة إلى

---

(1) العدل في الإسلام، مرتضى مطهري / ترجمة جعفر صادق خليلي. ط / دت منشورات قسم الإعلام طهران ن ص 37.

(2) إن ما تيسر الرجوع إليه من كتابات قد جمعت بين الباطنية وبين الشيعة دون تمييز. ويبدو أنه لم يدر بخلدهم أن الشيعة كغيرها من الفرق قد انقسمت على نفسها إلى فرق متعددة، وهذا يمكن أن يحدث حتى في ظل الأصول المجمع عليها.

ذلك، ومنهم من تجاوز به مقام النبوة بما نسبوه له من العصمة، والعلم متناسين في ذلك أن العلم عمل جهادي، لا يحصل عليه المرء بدون كد واجتهاد؛ وليس بضاعة يمكن أن يهبه إنسان لآخر، كما يهب شيئا من المقتنيات المادية.

وعندما سرت فكرة الإمامة بل وغيرها من الأفكار في الأوساط الاجتماعية، اعتقد الكثيرون من أهل السنة وغيرهم، أن الشيعة هم جميع تلك الفرق بدون استثناء، في حين أن مجرد الالتقاء أو التقاطع عند أفكار معينة، أو تأثر إحدى تلك الفرق ببعض ما لدى الآخر من أفكار، لا يعد مبررا وجيها لاستصدار أحكام تعميمية تجمع بين الجميع تحت راية واحدة؛ ونتيجة لتلك الأحكام فقد بدأت الهوة تتسع شيئا فشيئا، حتى أصبح رأب الصدع بين الشيعة وغيرهم من الفرق عسير المنال.

حقا لقد سرت بعض الأفكار من معتقدات الباطنية وبدعهم إلى بعض الفرق، وظهر تأثير بعضها في معتقدات العامة من الشيعة الإمامية، ولكنها عند إخضاعها لمقياس التطرف، والاستهانة بالدين. تظل الشيعة الإمامية من الفرق المعتدلة التي لا تنطبق عليها تلك الأحكام القاسية.

وأما عن الإمامة التي تعد من بين الأصول الثابتة التي يلتقي حولها كل من الباطنية والشيعة الإمامية على حد سواء، مع تباين في وجهات النظر، واختلاف حول شخصية الإمام بين من يراه في أبناء محمد بن الحنفية[1] وبين من يراه في الإمام السابع، كما هو الحال عند الإسماعيلية، وبين من نادى بإمامة فاطمة أخت جعفر الصادق، وبين من انتهى به إلى الإمام الثاني عشر الذي يعتقد الإمامية غيبته، وينتظرون عودته[2].

كان يمكن أن يكون هذا الاختلاف حول شخصية الإمام باعثا على إعادة النظر في أصل الفكرة ذاتها، إذ لو كانت أصلا من الأصول المعتبرة لما تعددت

(1) ينظر في ذلك السيادة العربية، مصدر سابق ص 81-82-83.

(2) ينظر في ذلك أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، مصدر سابق ص 16-17.

حلقاتها، ولما ظهر الاختلاف حول شخصية الإمام التي ادعاها عبر التاريخ أكثر من واحد.

وحتى عند من يفترض أن هنالك حديثا: ((لكل نبيّ وصي)) فإن هنالك تسأولا يمكن أن يطرح عن سر هذا التعدد حتى الإمام السابع أو الثاني عشر مع أن الحديث الذي يأخذون به لم يرد فيه سوى وصي واحد. ثم إذا جاز التعدد فما سر التوقف عند الإمام السابع أو الثاني عشر؟ وعن أي معنى لهذه الغيبة الطويلة؟ وما موجب دعاء العامة له بأن يفرّج الله كربته؟ مع أنه لم يرتكب موجبا لسجنه أو اختفائه. ولم يختر لنفسه هذا المصير وهو طفل، وكيف يمكن أن يكنى وهو لم يبلغ بعد مبلغ الرجال؟ كما يقول الإمامية الذين تدرجوا في نقل الإمامة من شخص لآخر. ثم توقفوا بها عند الإمام الثاني عشر، وهم على التوالي:

1 ـ أبو الحسن علي بن أبي طالب «المرتضى» المولود سنة 33 قبل الهجرة والمقتول سنة 40 بعدها.

2 ـ أبو محمد الحسن بن علي «الزكي» (2-50 هـ)

3 ـ أبو عبد الله الحسين بن علي «سيد الشهداء» (3-61 هـ)

4 ـ أبو محمد علي بن الحسين «زين العابدين» (38-95 هـ)

5 ـ أبو جعفر محمد بن علي «الباقر» (57-114 هـ)

6 ـ أبو عبد الله جعفر بن محمد «الصادق» (83-148 هـ)

7 ـ أبو إبراهيم موسى بن جعفر» الكاظم» (128-183 هـ)

8 ـ أبو الحسن علي بن موسى «الرضا» (148-203 هـ)

9 ـ أبو جعفر محمد بن علي «الجواد» (195-220 هـ)

10 ـ أبو الحسن علي بن محمد «الهادي» (212-254 هـ)

11 ـ أبو محمد الحسن بن علي «العسكري» (232-260 هـ)

12 ـ أبو القاسم محمد بن الحسن «المهدي» (256- 000)

تقول الشيعة عنه الحجة في عصرنا الغائب المنتظر عجل الله فرجه ـ وسهل مخرجه، ليملأ الأرض عدلا وقسطا، بعدما ملئت ظلما وجورا[1].

فكر الشيعة الإمامية.

إن دراسة فكر الإمامية، وتحديد أبعاده، والآثار التي أحدثتها بعض المسائل المتفرعة عنه، لا تزال تقيم حواجز تكاد تكون حديه بينهم وبين غيرهم من الفرق، وإن بدت نية التقارب، ومد جسور التواصل من الأهداف التي يتطلع إليها كل من ينشد للأمة الإسلامية العزة والكرامة. ويرجع السبب في ذلك إلى وجود بعض الظواهر السلبية التي سرت في فترات الضعف الفكري والتخلف الثقافي إلى فكر الإمامية، وترسخت في معتقدات العامة وسلوكهم بالذات، فظلت وراء هذا الفتور.

وقد تتبع الدكتور موسى الموسوى فكر الإمامية منذ نشأته، وقدم في ذلك دراسة قيمة، حاول من خلالها أن يذيب الجليد القائم بين الشيعة وغيرهم، وان ينبه أيضا إلى خطورة ما تسرب إلى فكر الشيعة من مسائل فرعية، لا علاقة لها بأصول الدين، وإن تمسك بها العامة إلى درجة الهوس، كما يحدث عند من يستخدمون السلاسل والآلات الحادة المعروفة بضرب القامات.

وانتهى من وراء هذه الدراسة إلى تقسيم فكر الإمامية إلى مرحلتين، فامتدح المرحلة الأولى المفعمة بحب آل البيت والتفاني في نصرتهم. وخلوها من الظواهر السلبية والعادات المستهجنة[2]. وهي موضع اتفاق بين جميع المسلمين لا تجد من بينهم مخالفا، وإن سارت الأمور في تلك العهود المبكرة

---

(1) عقائد الإمامية. محمد رضا المظفر تقديم الدكتور حامد حنفي داود ط 1 / 1424 هـ 2003 م، دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان. ص 74-75.

(2) انظر في ذلك، الشيعة والتشيع. د/ موسى الموسوي ط 1/ 1987 الزهراء للإعلام العربي القاهرة، ص 9.

بعد مسألة التحكيم بما لا يرضي أحدا؛ فإن ذلك لا يغير من الاتفاق في وجهات النظر.

ثم انتقل إلى وصف المرحلة الثانية؛ فكشف عن تقاليد وعادات مستهجنة ظهرت في عهد إسماعيل الصفوي المؤسس للدولة الصفونية سنة 907 منها:

(أ) خمس الإمام

يقوم بجمعه رجال الدين من أتباعهم، وهو ما جعل بعض علماء الشيعة أنفسهم لا يجوزون هذا السلوك بحجة أن الإمام علي ﷺ هو نفسه لم يأمر بجمع المال تحت أي ذريعة سوى ما كان من أموال الزكاة. ولم يكن شيء من ذلك في عهده رضي الله عنه[1].

(ب) ولاية الفقيه

وقد ظهرت أخيرا وإذا كان هنالك من اعتراض فإن البعض يخشى أن تؤدي إلى مصادرة فكر الأمة، وحصر شؤونها في يد شخص واحد، وإلغاء مبدأ الشورى[2].

(ج) زيارة قبور الأضرحة

اعتاد العامة زيارة قبور الأضرحة والنذر لها، والتمسح بها وطلب الحاجات الدنيوية والأخروية منها وتقبيلها بحجة أن النبي ﷺ قبل الحجر الأسود متناسين أن تقبيل رسول الله ﷺ لموضع معين يعد سنة. ولا يجوز قياس بقية الأماكن عليه[3].

وسواء نسب هذا السلوك إلى الشيعة أو إلى غيرهم فهو لا يعبر في حقيقته إلا عن عقيدة البسطاء من العامة، ومحدودي الفكر الذي يمكن تفسيره بما يعرف

---

(1) المصدر السابق ص 63.
(2) المصدر السابق ص 61.
(3) المصدر السابق ص 91

بالإحيائية أو عبادة الأسلاف المعروفة في تاريخ الوثنيات القديمة، بقيت متداولة بين أمثال هؤلاء البسطاء.

وقد اهتم الفيلسوف الشيعي مرتضى المطهرى بهذه المسألة، وحذر من خطورتها على العقيدة فذكر: «أن كل قول أو فعل ينبئ عن تسبيح أو تكبير أو حمد أو ثناء لذات الكامل على الإطـلاق، والغني على الإطلاق، إذا استعمل لغير ذات الله فهو شرك ... فالله هو وحده الذي تعود إليه وتنحصر فيه كل ألوان الثناء، وهو الذي يقوم به كل حول وقوة، ودلل على وجهة نظره بقوله: إن جميع الموجودات كما أنها ليس لها استقلال في الذات، فكذلك ليس لها استقلال في التأثير أيضا، فهي موجودة بوجوده سبحانه، ومؤثرة بتأثيره. والواقع أن المخلوق محتاج إلى خالقه في الحدوث والبقاء، وهو محتاج إليه في بقائه وتأثيره بنفس المقدار التي هو محتاج إليه في حدوثه ... أما الاعتقاد بقدرة تفوق القوانين العادية، والطبيعية لموجود ما أعم من كونه ملكا أو إنسانا ((كالنبي مثلا أو الإمام)) فهذا هو الشرك... وكذلك الاعتقاد بقدرة الإنسان الميت أو تأثيره فإنه شرك؛ لأن الإنسان الميت جماد، والجماد من حيث القوانين الطبيعية لا شعور له ولا قدرة، ولا إرادة. كما لو اعتقد أحد بأن لتراب معين تأثير في شفاء مريض، أو لمكان خاص تأثير في استجابة الدعاء، فإنه شرك أيضاً؛ لأنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لشيء ما لا تزيد حقيقته عن كونه شيئاً طبيعياً.

وعليه فإن أي توجه معنوي لغير الله... كأن يتم التوجه بواسطة العلاقة القلبية بين هذا ومن توجه إليه؛ فيدعوه ويتوسل إليه، ويطلب منه الاستجابة، فهو شرك وعبادة لغير الله... لأنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لتلك الشخصية المتوجه إليها[1].

---

(1) وقد حرصت على إثبات هذه الفكرة لمفكر شيعي حاول أن يعالج قضية شائكة في فكر الإمامية تدلل على أن علماء الشيعة يبرؤون من أفعال البسطاء من العامة وإنصاف المتعلمين علهم يراجعون أنفسهم، ويفيقوا من غفلتهم فيقلعون عن تلك المشاهد التي ترتكب في =

(د) ضرب القامات

يمثل ضرب القامات في يوم عاشوراء جزءا من إحياء ذكرى استشهاد الحسين رضي الله عنه، وقد أنكرهذه البدعة بكل صراحة ووضوح بعض علماء الشيعة منهم مرتضى المطهري، وقال عنها الدكتور موسى الموسوى: لا ندري على وجه الدقة متى ظهر ضرب السلاسل على الأكتاف في يوم عاشوراء؟ أو متى انتشرت على وجه الدقة في أجزاء من المناطق الشيعية في كل من إيران، وباكستان، والهند، والنبطية بلبنان، والعراق وغيرها؟. ولكن الذي لا شك فيه أن ضرب السيوف على الرؤوس وشج الرأس حدادا على الحسين في اليوم العاشر من المحرم تسرب إلى إيران والعراق من الهند الذين استغلوا سذاجة العامة من الشيعة، وحبهم الجارف للإمام الحسين فعلموهم ضرب القامات على الأكتاف والرؤوس.

وقد ثبت إلى عهد قريب أن السفارات البريطانية في طهران، وبغداد كانت تمول المواكب الحسينية التي كانت تظهر بذلك المظهر المزري في الشوارع والأزقة؛ كي تعطي بذلك صورة سيئة عن الإسلام والمسلمين، وتحد من انتشاره أو حتى من قراءة مصادره.

وعلماء الشيعة ينكرون على العامة هذا السلوك ويؤكدون أن الحسين ﷺ لم يستشهد ليبكي الناس عليه، أو يلطموا الخدود، ويصوروه بالبائس المسكين؛ وإنما أراد أن يعطي درسا بليغا في الإيثار على النفس، والحزم في مقارعة الظلم[1]، والوقوف في وجه الاستبداد. فضلا عن أن الحسين لم يكن الشهيد الوحيد في التاريخ، فقد سبقه شهداء: منهم ـ على سبيل المثال ـ سمية أول شهيدة في الإسلام، وزوجها ياسر، ثم سيد الشهداء حمزة وجعفر رضي الله

= العتبات المقدسة كما يسمونها. نقلا عن الرؤية الكونية التوحيدية. الرؤية الكونية التوحيدية، مرتضى المطهري ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني. ط 2/ 1989. منظمة الإعلام الإسلامي. طهران ص 78-79-80 بتصرف.

(1) ينظر في ذلك الشيعة والتصحيح مصدر سابق ص 98 وما بعدها.

عنهم، والقائمة تطول، ولا أحد يعتقد أن الحسين حالة خاصة من بين الجميع. ولو فتح هذا الباب على مصراعيه، لتواصلت المواكب الجنائزية طوال السنة !! وكان على الإخوة الشيعة ألاّ يرتكنوا إلى مثل هذه الأفعال التي تسيء إلى الإسلام وتضر بواقعهم. وهم فرع عظيم من الأمة الإسلامية.

(هـ) الشهادة الثالثة في الآذان

أراد الشيعة أن يتميزوا عن غيرهم، فاتخـذوا شعارا ضمنوه الآذان، فأصبح كل من يرفع صوته معلنا عن دخول وقت الصـلاة أن يضيف الشهادة الثالثة: «أشهد أن عليا وليّ الله».

وقـد عـقب الدكتور موسى الموسـوي على هذا الشعار بقـوله: «لو كان علي ﷺ حيا، وسمع اسمـه يرفع في المآذن لأجرى السيف على من كان سببا، وعلى المباشر للفعل»[1]. وهو حكم قاس لا يرتضيه أحد، وكان أولى به أن يحث الشيعة أن ينتبهوا إلى هذه الزيادة الصريحة على شعار الإسلام الذي أقره النبي ﷺ، وأمر به به بلالا ﷺ أن يرفع به صوته عاليافي الحرم النبوي الشريف في المدينة المنورة، ثم في الكعبة المشرفة عند الفتح، ثم في بيت المقدس دونما حاجة إلى التقريع.

(و) صلاة الجمعة:

يتساهل بعض العامة في أداء صلاة الجمعة مع النص الصريح على أدائها؛ بحجة غيبة الإمام المهدي. كما يجيزون الجمع بين الصلوات المشتركة في وقت واحد في الحضر من غير سبب، ويحرصون في الوقت نفسه على السجود على تربة كربلاء، وحملها معهم عند سفرهم[2]. وكان عليهم أن يدركوا، أن ليس من حق أحد أن يقدس شيئا لم يرد في القرآن الكريم أمرا بتقديسه، أو الأمر

---

(1) المصدر السابق ص 104.

(2) المصدر السابق ص 115.

بالسجود عليه. أو أن يتساهل في أداء العبادات في أوقاتها ما لم يكن هنالك عذر قاهر. ومع ذلك فلا أحد يطعن في صحة عقيدة الشيعة.

(ز) زواج المتعة:

هنالك من الشيعة من يجيز زواج المتعة ويعرف في طهران بالزواج المقطوع؛ ويسمى أيضا بالزواج المؤقت، وقد أنكر الدكتور موسى الموسوى هذا النوع من الزواج مؤكدا أن الإمام علي ﷺ أقر حرمته في خلافته، وهذا يعني أن المتعة كانت محرمة منذ عهد الرسول ﷺ، ولم يكن عمر هو الذي حرمها في خلافته كما يرى البعض، إذ لو كان الأمر كذلك لما أقر علي حرمتها بعد أن آل إليه أمر الخلافة، وقد كان من بين شروطه لقبول الخلافة، أن يكون له اجتهاده الخاص في إدارة شؤون الدولة[1].

(ح) الانتقاص من قدر بعض الصحابة

يذهب العامة من الشيعة إلى الانتقاص من قدر بعض الصحابة والتقليل من شأنهم، ومن بينهم أبوبكر الصديق ﷺ ولو رجعوا إلى القرآن الكريم لتأكد لديهم ثبوت صحبته ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[2] ويليه عمر بن الخطاب ﷺ، وهو أمر يعود إلى ما تسرب من روايات اختلقتها الباطنية، ونسبوها إلى عمر ﷺ وروجوا لها في أوساط البسطاء من العامة كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تزعم اضطهاده لفاطمة، وحرمانه عليا من حقه في الخلافة. وهي مزاعم لا تتفق مع ما عرف عن تلك العلاقة الراسخة التي كانت تجمع بين علي وعمر حتى أن عليا زوج ابنته من عمر رضي الله عنهما. ولا أحد يعتقد أن عاقلا تذهب به الظنون إلى تعليق ما جرى على مصالح آنية كان يطمح علي ﷺ

(1) المصدر السابق ص 108.

(2) سورة التوبة، الآية: 40.

في تحقيقها، أو أن ما أقدم عليه من المصاهرة كان خوفا على نفسه مع ما عرف عن علي ﷺ من شجاعة نادرة، وصلابة في الحق.

وكان أولى بالإخوة الشيعة أن يمحصوا تلك الروايات ويسقطوا منها ما اختلقه بعض الحاقدين من الزرادشتية الذين لم يدخلوا الإسلام، وظلوا ناقمين على عمر الذي تلَّ عروشهم، وأسقط دولتهم، وأن يتذكروا أن ما قام به عمر سواء بقضائه على الدولة القائمة والإقطاع والطبقية أو المجوسية يعد نعمة كبرى تستوجب الثناء والاعتراف بفضل من هداهم الله على يديه للإسلام.

(ط) التقيـة:

تعد التقية من المبادئ التي نص الشيعـة الإمامية على أهميتها واعتبروها من الأمور التي تقضي بها الفطر السليمة والعقول الراجحة، واستدلوا على جواز الأخذ بها بما ورد في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1] الذي نزل في حق عمار بن ياسر ﷺ حين التجأ إلى التظاهر بالكفر خوفاً من أعداء الإسلام. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ وقوله: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾[2].

وقد اتخذ الشيعة هذا المبدأ إبان تشكيل نواتهم الأولى سترا لمبادئهم وعقائدهم، وأعمالهم الخاصة حماية لأنفسهم مما قد ينزل بهم من ضروب المحن وصنوف العذاب. وادخلوها دائرة المسائل الفقهية التي تعتريها الأحكام الأربعة، وذلك بحسب مقتضيات الأحوال والظروف، وأجازوا خلافها في بعض الأحوال، إذا كان في ذلك ما يؤدي إلى إظهار الحق، ونصرة الدين، وخدمة للإسلام والمسلمين، وجهاد في سبيله.

ونصوا على تحـريمها في الأعمال التي تستوجب قتل النفس بغير حق، أو

---

(1) سورة النحل، الآية: 106.

(2) سورة غافر، الآية: 28.

رواجا لباطل، أو فسادا في الدين، أو ضررا بالغا بالمسلمين بإضلالهم أو إفشاء الظلم والجور بينهم[1].

كما حذروا من أن تتحول التقية إلى تكوين جمعيات سرية لغاية الهدم والتخريب، والحد من نشر الإسلام، وجعل أحكامه سرا من الأسرار التي لا يجوز نشرها بين الأوساط التي لا تؤمن به.

وهنالك من حمل بشده على التقية واعتبرها من المبادىء التي تحدث ازدواجية في الشخصية، وإلى لون من ألوان النفاق والمداهنة، والتناقض بين القول والفعل، والظهور بمظهر المرائي المخادع، والى إخفاء الحقائق في كل شيء...

وعندما ترتضى القيادات الدينية بالذات أن تسلك طريق الخداع مع الناس في القول والعمل باسم التقية، ولا تستطيع أن تصارحهم بحقيقة الخلاف في كثير من المسائل التي تحتاج إلى مراجعة ونقد، فكيف ينتظر الصلاح من العامة؟[2]. وتبعا لذلك فالذي ينبغي أن يفهمه أهل السنة أن التقية من المبادئ المقيدة، وليست على إطلاقها كما قد يتبادر إلى أذهانهم.

وهكذا فإنه يغلب على الظن أن ماتسرب من بعض الممارسات والمبادئ والأفكار واستقرت لدى البسطاء من الشيعة في فترات التخلف الثقافي، والضعف الفكري الذي ساعد على بقائها في تراثهم، وعمل على رسوخها عبر التاريخ في وجدانهم. ثم ما لبث أن أصبحت جزءا من ثقافة شعب بأكمله، ومع ذلك يظل الأمل معقودا على العلماء الذين بدأت كتاباتهم تكشف عن تلك الملابسات. وعن فترات الضعف والتخلف التي تمكن فيها الباطنية في عهد إسماعيل الصفوي مؤسس الدولة الصفوية سنة (907 هـ) من تسريب تلك الأفكار ونشرها بين العامة.

---

(1) عقائد الإمامية مصدر سابق ص 83 ومّا بعدها بتصرف.

(2) الشيعة والتصحيح مصدر سابق ص 52 وما بعدها بتصرف

وإن أي مراجعة من هذا النوع ستكون خطوة متقدمة على الطريق؛ بما ستكشف عنه من صفاء العقيدة التي كان عليها الشيعة في جميع المراحل، قبل أن تتسرب إليهم بعض الأفكار في المرحلة الأخيرة.

وهذا في حد ذاته سوف يقلب الموازين كلها، ويعيد النظر في بعض المصنفات تعديلا وجرحا، ومنها على سبيل المثال كتابات الكليني في الكافي، والمجلسي في كتابه بحار الأنوار[1]، والزنجاني النجفي في كتابه عقائد الإمامية الاثنى عشرية. وكما قيل فإن أول الغيث قطرة ثم ينهمر.

أصول فكر الشيعة الإمامية:

إن من ينظر في الفكر الشيعي بعمق يجده يستقي جذور تفكيره وأصول نظرته للحياة والكون من منبع الإسلام ومصادره الأساسية، وإن ما تسرب إليه من مستحدثات لم تنل من حقيقة تلك الأصول، أو توهن من تأثيرها على تعلقهم بها، أو تقلل من حرمة الأصول الدينية وقداستها. وإن داخل فكر العامة وتصوراتهم بعض التأثير، وبخاصة في مسائل ذات صلة قوية بتلك الأصول.

التوحيد:

إن من يتأمل في شواهد العالم المتمثله في «التركيب والتغير والحدوث والتناهي والحاجة يدرك بساطتها ونقصها وخضوعها وتباينها وأن هذا التباين نفسه يقود إلى اليقين بأن المتباينات في حد ذاتها لا يمكنها أن تتسق مع بعضها البعض ما لم يكن هنالك موجود كامل هو واجب الوجود أوجد الكائنات رتب لكل منها نوعين من النظام واحد في ذاته، وآخر له مع غيره. ثُم إن البرهان

---

(1) يعد من بين الموسوعات الضخمة التي تربو مجلداتها على العشرين جمع فيها مؤلفها بين معارف متنوعة علمية وغيرها من المعارف الضارة. وضمنها قصصا وحكايات عن معجزات الأئمة وكراماتهم قال عنها موسى الموسوي تصلح لتسلية الأطفال والأخطر من ذلك كله ما ضمنها به من الانتقاص من قدر الخلفاء الراشدين بعبارات مقذعة ترسخ الطائفية وتثير العداوة بين الشيعة وأهل السنة. ينظر الشيعة والتصحيح ص 86.

يقضي على أنه لا يمكن أن يكون شيء ما بعينه بانيا لنفسه أو محركا لها، حتى يمكنه أن يحرك نفسه أو يوجد نفسه قبل أن يوجد وهو محال»[1] «ثم إن فكرة التجدد المستمر والتغير القائمة في الجواهر الطبيعية فهي مؤكدة فلسفيا ودينيا ومدعومة بالبرهان العقلي، ومؤسسة على سند ديني بدءا من أصغر ذرة في الأرض وانتهاء بأكبر نجم في السماء فهي جميعها متغيرة ومتحولة، وغير مستقرة ومتقلبة بين حال النضج والتكامل، والقوة والضعف»[2].

ثم إن الإنسان على سبيل المثال «وهو في حال النطفة كيف يمكنه أن يتحول بذاته إلى علقة ثم إلى مضغة ثم إلى بشر سوي ما لم يكن الله هو الذي نقله من حالة إلى أخرى، ولا يمكن أن تنسب تلك المراحل ولا غيرها إلى الاتفاق أو المصادفة؛ بل إن كل ما في الكون من جواهر وأعراض لا يمكن له أن يهب لنفسه الوجود، وهو عدم محض، فضلا عن استمراره وبقائه ما لم يكن هنالك مرجح من خارج ذاته قد رجح وجوده»[3]. وهذا دون أدنى شك يقود إلى الإيمان بوحدانية الله، وما يتصف به من صفات الكمال المنوه بها في هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[4]. وفي غيرها من آيات التوحيد.

فهو سبحانه الحي القادر العليم المريد الرحيم الهادي الخالق الحكيم الغني بغناه المطلق عن العالم بكل أنظمته، وسننه، وعلله، ومعلولاته وأسبابه ومسبباته، وأن كل الأفعال والأعمال ناشئة عن إرادته، وتأثيره وفاعليته. وبتعبير الحكماء: إنه واجب الوجود، وكل ما عداه فهو[5] ممكن الوجود. وأما بتعبير

---

(1) ينظر في ذلك الطبيعة وما بعد الطبيعة، يوسف كرم، ط 3 / دت دار المعارف بمصر. مبحث البرهنة على وجود الله. ص 142 وما بعدها

(2) دراسات في علم الكلام، للمؤلف، ص 119.

(3) المصدر السابق، ص 118 . 119.

(4) سورة الروم، الآية: 27.

(5) لمزيد الإطلاع ينظر الرؤية الكونية التوحيدية. موضوع درجات التوحيد ومراتبه ص 39 وما بعدها.

القرآن الكريم فهو (قيوم)، ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾[1] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾[2]. غير أن هنالك من الماديين من اعتمد الحواس فنظروا إلى «الله في مرآة الكون، ومن الواضح أن أي تشويش تلتقطه أعينهم في تلك المرآة يسبب تشويشا في نظرتهم إلى المرئي فيها، . . . وبعبارة أخرى لو استطاعوا أن ينظروا إلى الكون من الأعلى لامحت كل النقائص، وتلاشت كل القبائح التي يلاحظها الناظر من أسفل، ولتبين أنها من أخطاء النظرة المحدودة؛ لأن من يجعل أساس معرفته الكون، فإن أي مجهول يصادفه لا يترك المرآة تعكس الصورة واضحة»[3].

وهم في قضية الصفات يلتقون مع الأشعرية في إثبات صفات المعاني، ولا تبدو صورة التعطيل واضحة كما هو الحال عند المعتزلة. ولكنهم في التصور المقابل يقررون عينية الذات مع صفاته، وعينية الصفات فيما بينها؛ وذلك نفيا للكثرة والتركيب في ذات الحق، فيلتقون مع المعتزلة في الصفات المعنوية، وهو ما يجعلهم يتخذون طريقا وسطا في الجمع بين الاتجاهين.

ومهما يكن فلا أحد يطعن في إقرارهم بوحدانية الله من هذا الجانب، وإذا كان هنالك من يتبنى فكرة البداء، فقد تسربت إليه من الإسماعيلية أوائل القرن الثالث الهجري، وبالذات عندما توفى إسماعيل الابن الأكبر للإمام جعفر الصادق في عهد أبيه، فانتقلت الإمامة من إسماعيل إلى موسى بن جعفر، ومن بعده إلى أولاده، دون أن تأخذ طريقها الطبيعي في انتقالها من الأب إلى الابن الأكبر، بدعوى أن الله غير إرادته[4]؛ وهذا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِۚ وَمَا

---

(1) سورة البقرة، الآية: 255.

(2) سورة فاطر، الآية: 15.

(3) العدل الإلهي، مرتضى المطهري / ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ط 2 / 1405 هـ 1985 م الدار الإسلامية بيروت، ص 118. بتصرف

(4) الشيعة والتشيع ص 148 وما بعدها.

يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1].

ولا يزال العامة من الشيعة يرددون عند زيارة الإمامين العاشر والحادي عشر هذه العبارة «السلام عليكما يا من بدا لله في شأنكما»[2].

ويتعين في حق العلماء مراجعة هذه العبارة بعمق وحذفها من مصادرهم، وتحذير العامة من ترديدها لما تفيده من المعنى الذي ورد في مصادر اليهود عن «ندم الرب». إن لم يكن هذا المعنى قد تسرب بالفعل بالمفهوم نفسه مع ما يعرف بالإسرائيليات. واستقر في بعض المصادر، ثم ظهر في تصور جديد، يتعارض مع علمه سبحانه، ويسيء إلى عقيدة البسطاء والعامة من غير علم بالمراد منه.

النبــوة:

يعتقـد الشيعة الإمامية اعتقاداً جازماً في النبوة على أنها وظيفة إلهية وسفارة ربانية يختص الله بها من يشاء من عباده الكاملين، وأوليائه الصالحين، لأمانة تبليـغ ما يوحى إليهم، كما يعتقدون في عصمة الأنبياء عموماً من المعاصي كبائرها وصغائرها، وفي صحة ما سيق على أيديهم من معجزات وكرامات.

كما يقرون بنبوة محمد ﷺ، ويؤمنون إيمانا جازما بمعجزته الخالدة القرآن الكريم، وأنه خاتم النبيين وإمام المرسلين، لا يوازيه فاضل في فضل، ولا يدانيه أحد في مكرمة، ولا يقاربه عاقل في عقل، ولا يشبهه أحد في خلق، وإنه لعلى خلق عظيم من أول نشأة البشر إلى يوم القيامة[3].

وهذه العقيدة تعد أصلا من بين الأصول المشتركة التي تجمع بين جميع الفرق الإسلامية المعتدلة.

---

(1) سورة يونس، الآية: 60.

(2) المصدر السابق ص 147.

(3) عقائد الإمامية / مصدر سابق، ص 45 وما بعدها.

وإذا كان هنالك ما يثير تساؤلا فهو لا يتجه إلى هذا الأصل قبل أن يتجه إلى الإمامة التي يسوون بينها وبين النبوة في جميع الكمالات والخصائص والصفات، والعصمة من المعاصي كبائرها وصغائرها ما ظهر منها وما بطن عمدا وسهوا.

كما يعتقدون أن الإمام يتلقى علمه عن النبي ﷺ، أو الإمام الذي قبله. غير أنهم يقولون إذا استجد شيء، لابد أن يعلمه عن طريق الإلهام بالقوة القدسية التي أودعها الله فيه.

ولا شك أن هذا التصور الذي يجمع في نظرهم بين النبوة والإمامة في عقيدة مشتركة تجعل الإمام في مرتبة تكاد تتساوى مع النبوة بما لديه ((من قوة قدسية إلهامية في معرفة الحقائق بلا توقف، ولا ترتيب مقدمات ولا تلقين معلم))[1] يحتاج إلى مراجعة، إذ لا أحد يمتلك ما اختص الله به الأنبياء من خصائص وصفات.

الغيبـــة:

تذهب الشيعة الإمامية في عقيدتها في الإمامة إلى حد بعيد حين تقرر مبدأ الغيبة؛ لاعتقادها بأنه لا يجوز أن يخلو عصر من إمام مفروض الطاعة، منصوب من الله تعالى سواء أكان حاضرا أم غائبا عن أعين الناس، وهو فكر ارتجاعي أسطوري تسرب من الزرداشتية وهو يعبر عن حالة نفسية مهزومة تنتظر شخصاً محرراً يعرف في المسيحية بالمخلص ويستدلون على ذلك بقولهم: كما يصح أن يغيب النبي في الغار والشعب صح أن يغيب الإمام، إذ لا فرق حسب وجهة نظرهم في حكم العقل بين طول الغيبة وقصرها[2].

ومن المرجح ولا أحـد يعتقد أن تحنث النبي ﷺ في الغار قبل البعثة، أو غيبة موسى عند ذهابه إلى ميقات ربه أربعين ليلة يعد غيبة نقلاً وعقلاً.

---

(1) المصدر السابق، ص 66-67.

(2) المصدر السابق، 64.

الرجعــة:

لم تكن الرجعة حديثة عهد بالفكر الشيعي وإنما يعود تاريخها إلى الفكر القديم ولا يستبعد أن تكون مستقاة من المسيحية واليهودية إن لم تكن أسبق من ذلك بكثير وقد رجح إسرائيل ولفلسون صلة هذه الفكرة بالفكرة الإسرائيلية التي تدور حول عودة دولة حمير من بطن الصحراء[1] وقد ظهرت أخيرا عند الشيعة الإمامية الذين اعتقدوا في عودة الإمام المهدي المنتظر ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، ولو أنهم توقفوا عند هذا الحد، ولم يعينوا شخص الإمام ربما لا يجدون معارضا، لأن فكرة المهدي خرجت من نطاق الشيعة المحدود وأصبحت فكرة إسلامية عامة لا تخص طائفة ولا فرقة بعينها. فقد ظهرت عند العباسيين في حديث نسبوه إلى النبي ﷺ عرف باسم حديث الرايات، كما استند إليه الأمويون من قبل؛ ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وهو حديث موضوع دعت إليه عوامل اجتماعية واقتصادية في حينها؛ ولذا لم يقم أهل السنة فيما بعد وزنا لما ورد من روايات تتعلق بفكرة المهدي المنتظر، ولم يجعلوه جزءا من العقيدة الإسلامية، حتى أن أبا الحسن الأشعري لم يذكرذلك من بين ما يؤمن به أهل السنة في كتابه (مقالات الإسلاميين) ولا البقلاني في (التمهيد) ولا عبد القاهر البغدادي في (الفرق بين الفرق)[2] والذي يزيد الأمر تعقيدا أن العامة من الشيعة راجت بينهم فكرة تجاوزت فكرة المهدي إلى النص على عودة الأموات عند قيامه، ويستدلون على ذلك بما ورد عن آل البيت من أن الله تعالى يعيد قوما من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها، فيعز فريقاً ويذل فريقاً آخر[3]..... وكذلك بما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾[4].

---

(1) ينظر الصلة بين التصوف والتشيع ن د. كامل مصطفى الشيبي ن ط 2 / 1969 م دار المعارف بمصر، ص 112.

(2) لمزيد الاطلاع ينظر مذاهب الإسلاميين، مصدر سابق، جـ 1 / 80 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، 79.

(4) سورة غافر، الآية: 11.

ولا يرجع إلى الدنيا عند قيام المهدى المنتظر عندهم إلا من علت درجته في الإيمان أو من بلغ الغاية في الفساد، ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت، ومن بعد إلى النشور، ويؤكدون على صحة ما يدعونه تمنى رجعة المرتجعين الذين لم يصلحوا بحسب ما حكته الآية بالارتجاع فنالوا مقت الله أن يخرجوا للمرة الثالثة[1].

ويعلم الله ويعلم العالمون أن الآية لا تنهض دليلا على رجعة الأموات قبل يوم القيامة، ولو أنهم تأملوا قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2] لما وقعوا في هذه التصورات الخاطئة.

ولا أحد من كبار العلماء والمفكرين من الشيعة يؤيدون وجهة النظر هذه أو يقرونها. بل على العكس من ذلك فإن هنالك من علماء الشيعة وفلاسفتهم المعاصرين من أكد أنه عندما يصل الأجل إلى نهايته، وينفصل الروح عن البدن بأمر منه سبحانه، عندئذ يسقط في يد الإنسان، وكلما نادى ﴿لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[3]. فلم يكن الجواب سوى كلاً. وساق في ذلك دليلا مفاده: ولو كان من الممكن أن تعود الثمرة المقطوعة من شجرتها، وتستعيد وضعها الطبيعي السابق، لكانت العودة إلى الدنيا ممكنة، ولكن قانون الحياة يأبى ذلك، لأن الأوان قد فات فوا حسرتاه!![4].

وهذا يؤكد أن ادعاء العامة والبسطاء وذوي الثقافة المحدودة إحياء الموتى عند خروج المهدى ليشاركوا في الحياة السياسية، يعود إلى إسقاطات نفسية في حب الانتقام ممن حرموا الأئمة حقهم في الإمامة ـ حسب وجهة نظرهم ـ ظلت

---

(1) المصدر السابق: 79.

(2) سورة البقرة، الآية: 28.

(3) سورة المؤمنون، الآية: 99-100.

(4) العدل الإلهي. مصدر سابق، ص 249 بتصرف

تعتمل في صدور من لقنوا هذه العقيدة عن طريق الباطنية، وساعدهم على ذلك وجود نظير هذا التصور لدى فرقة الحسديين من اليهود الذين يعتقدون «أن الصالحين من الأموات سينتشرون في هذه الأرض ليشتركوا في ملك المسيح المنتظر الذي يزعمون أنه سيأتي لينقذ الناس، ويدخلهم في ديانة موسى»[1]، ادعت نقلها عن آل البيت، وهم منها براء، وعملت على تسريبها إلى بعض مصادر الشيعة».

وقد تفطن كبار علماء الشيعة إلى ذلك، فأنكروا مثل هذه التصورات، ومن بينهم علي شريعتي الذي ثار هو الآخر على مفهوم الانتظار وأعطاه مفهوما فلسفيا، ولم يعد يفهمه كما يفهم الشيعة التقليديون بأن شخصا معينا سيأتي، وإنما هو تحفز وقلق يدفع على العمل، وليس سلبية وتواكلا، وقدم الجماهير أداة للتغيير. وبهذه النظرة الفلسفية يكون قد شكل خطرا على النظرية الشيعية بالكامل حتى قيل عنه: إن شريعتي بهدمه فكرة المنتظر يكون قد هدم النظرية التي تقوم عليها الأطروحة الشيعية من الأساس[2]. ومن المرجح أن هذا التصور كان أحد الأسباب التي أغضبت رجال الدين وجعلتهم يتخذون موقفا معاديا لشريعتي. وليس من حق أحد بعد هذه المراجعات أن يتهم علماء الشيعة بالمضي في هذا الاعتقاد.

العـدل الإلهـي:

أولى الشيعة والمعتزلة العدل الإلهي أهمية خاصة، وأدخلوه ضمن دائرة الأصول المعتبرة حتى أصبح الأصل الرابع بعد التوحيد والنبوة والإمامة، والعلامة الفارقة بين أهل السنة والشيعة من ناحية، وبين أهل السنة أنفسهم: معتزلة وأشاعرة من ناحية أخرى، وتزداد الدائرة ضيقا بين الشيعة ومخالفيهم عند

(1) الأسفار المقدمة. د/ علي عبد الواحد وافي ط 2/ 2001 نهضة مصر ص 63.

(2) إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، مصدر سابق، جـ 2 / 580 ـ 606. بتصرف.

انضمام الإمامة إلى هذا الأصل، إذ في مثل هذه الحالة لا يكون المعتقد لهذا التصور سوى شيعيا[1].

ولما كان مفهوم العـدل يتعلق جانب منه بفعل الله، وآخر بفعل الإنسان، فقد أثبتوا لذاته سبحـانه العدل، وحتى لا يقعوا في تقييد إرادة الله ومشيئته، لم يجوزوا أن يفترض أحد قانونا، ثم يجعل هذا القانون حاكما عليه، فكذلك أفعال الله سبحانه. بل يرون أن سر منشأ هذا العدل هو أن كل ما يفعله سبحانه هو عدل محض، وبذلك يقررون أن العدل المفترض في أذهان الناس وتصوراتهم لا يجوز أن يكون مقياسا لفعل الله؛ وإنما فعل الله هو المقياس للعدل[2].

ولما كانت الموجودات بذاتها نوعان: موجودات متصفة بالخير، وأخرى متصفة بالشر، فهنالك من افترض مبدأين للوجود تصدر من أحدهما الموجودات الخيرة، وتصدر من الثاني الموجودات الشريرة،أي أن كلا من الشرور والخيرات تتعلق بخالق منفصل محاولين بذلك على أحسن الافتراضات تبرئة الله من الشر، فاتهموه بوجود شريك له مع أن الشرور من الأمور النسبية، وأن الشر المطلق لا وجود له، فما هو شر بالنسبة إلى شيء معين قد لا يبدو كذلك. وعلى سبيل المثال فإن سم الحية ليس شرا بالنسبة للحية نفسها؛ وإنما هو شر بالنسبة للإنسان، أو الموجودات الأخرى التي تجد ضررا منه، والذئب شر بالنسبة إلى الشاة ولكنه ليس شرا بالنسبة إلى نفسه. وهكذا فإن الأشياء الموجودة لنفسها وجودها حقيقي، ومن هذه الجهة فهي ليست شرا فكل شيء لنفسه خير، وإذا كان شرا فهو لغيره[3].

كما نفوا عن ذاته الظلم لأنه سبحانه لا يعادي أحدا، حتى يكون ذلك باعثا

(1) العدل الإلهي مصدر سابق ص 81 بتصرف.
(2) نظر في ذلك العدل الإلهي مصدر سابق ص 113.
(3) العدل الإلهي مصدر سابق، موضوع الشر عدمي محض، ص 156 وما بعدها

على عداوته ثم على ظلمه، وليس بمحتاج حتى يغمط حق أحد يخص به نفسه دونهم، فالباعث على الظلم لا ينتج إلا عن عقدة نفسية أو احتياج، ولما كان الباعث مفقودا؛ فيستحيل وقوعه منه سبحانه وتعالى[1].

ويبدو الخلاف حول هذا الأصل في مسألة الوعد والوعيد على وجه اقتران الطاعة بالثواب، والمعصية بالعقاب. وهل يكون ذلك على سبيل الاستحقاق، أو على سبيل التفضل في الوعد، وجواز إسقاط العقوبة في الوعيد؟ وقطعا لأي تردد في الإجابة، فإن التفضل في الوعد بالثواب إنما يعود إلى رحمة الله، لأن الله لا يجب عليه شيء.

وأما بالنسبة للوعيد فالأمر مختلف فالعامة من الشيعة يرون أن النبي وعليا والزهراء والأئمة الأطهار لهم نفوذ في الساحة الإلهية، ويمكن لهم أن يستغلوا نفوذهم لتغيير إرادة الله تعالى ونقض قوانينه[2].

بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين ظنوا أن الانتساب الظاهري إلى الإمام أمير المؤمنين علي ﷺ كاف للنجاة، ولهم في ذلك رواية تقول: «لو بنينا على أن ذنوبنا وذنوب الآخرين تتعرض لنفس الحساب والعقاب، فما هو الفرق بين الشيعي وغير الشيعي؟ وعززوا هذا الاعتقاد برواية تقول «حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة»[3].

وقد سفه الفيلسوف الشيعي المعاصر هذا التصور، واعتبره «شركا في الربوبية وإهانة لشخصية الحسين الذي كان يفخر بعبوديته لله سبحانه، وهو يبرأ إلى الله من هؤلاء، كما يبرأ أبوه العظيم من الغلاة الذين رفعوه فوق منزلته، ونسبوا إليه ما ليس فيه»[4].

---

(1) المصدر السابق، 114.
(2) المصدر السابق، 281.
(3) المصدر السابق، 381.
(4) المصدر السابق، 281.

وعقب على ذلك بقوله: «إذا ارتكب المسلمون وسائر أهل التوحيد الفجور والفسق، وخانوا المنهج الإلهي العملي فهم يستحقون العذاب الطويل في البرزخ، والقيامة، وأحيانا في النار بسبب بعض الذنوب كقتل المؤمن البريء عمدا»[1].

تلك كانت بعض الاتجاهات الفكرية التي تسربت إلى العامة من الشيعة الإمامية في مراحل الضعف الثقافي والأمية الطاغية، وهي بكل مقاييس النقد لا تشكل خلافا حادا بينهم وبين غيرهم، وبخاصة إذا التزموا بما انفردوا به، ولم يلزموا غيرهم الأخذ به، واعتبروا ذلك لونا من ألوان التنوع في الفكر، والاختلاف الذي يعطي الحياة معنى والعمل تكاملا، وابتعدوا عن التعصب الذي يؤدي عادة إلى تضخيم ما انفردوا به من مسائل، لمنع أي تقارب بينهم وبين غيرهم.

ومع ذلك سيظل الأمل معقودا على تلك الجهود التي تبذل من علماء الشيعة الذين بدأت كتاباتهم تتجه نحو مراجعة الفكر الشيعي في جميع مراحله؛ بقصد تنقيته مما تسرب إليه في فترات الضعف الثقافي والجمود الفكري والتحجر العقائدي.

وخروجا مما قد يسيء إلى وحدة الأمة الإسلامية من شيعة وأهل سنة ويجنبها ما قد يؤدي إليه الاختلاف حول بعض المسائل من تصدع أوصراع، على كل اتجاه أن يلتزم بما يؤمن به من فكر وألا يلزم غيره بما يعتقد. مع التقويم المستمر والمراجعة لما ساد من عادات وتقاليد وأفكار على ضوء ما جاء في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والبعد عن الإغراق في التأويل حرصا على وحدة الأمة الإسلامية.

---

(1) المصدر السابق 395.

الشيعة الزيدية

لقد بادرت الزيدية منذ البداية إلى الانفتاح على بقية الاتجاهات الأخرى، وخرجت بعد ذلك برأي تجاوزت فيه الخلاف القائم بين الخوارج والشيعة الإمامية في بعض المسائل، ومنها مسألة الإمامة التي أحدثت تصدعا خطيرا بين صفوف المسلمين، فسوت بين من تولاها في الفضل، ونأت بنفسها عن النيل من مكانتهم، وإن قدمت عليا ورفعت من مكانتة ﷺ فمن المرجح أن التفضيل يرجع إلى أن معظم القبائل اليمنية قد أسلمت على يده ﷺ الذي أرسله النبي ﷺ في عهده إلى اليمن ثلاث مرات. ثم ازداد هذا الميل عمقا ورسوخا بعد تلك الأحداث السياسية المؤلمة، والوقائع الدامية التي اكتوى بنارها علي بن أبي طالب، ثم بنيه وأحفاده من بعده[1]. ومهما قيل عن ذلك التعلق فهو لا يتجاوز منصب الخلافة.

وعلى الرغم مما يقال عن انفتاحها وتجاوزها لما بين الفرق من خلاف، فلا يعني ذلك أنها بقيت تيارا متماسكا، فهنالك من خرج منهم عن التيار العام، وهو أمر طبيعي لم يسلم منه أي اتجاه مهما بدت شدة لحمته وسداه.

وأما ما يقال عن تأثرهم بالمعتزلة، فإن هذه المحاولة فقد تجاوزت تلك

---

(1) في علم الكلام. الزيدية. د. احمد محمود صبحي. ط/ دار النهضة العربية د. ت ص 80.

الآراء التي حكمت عليهم بالتبعية المطلقة، والتقليد المحض للمعتزلة، ومنحتهم وجودا يغلب عليه طابع الاستقلال في التفكير والتنظير كما سيتضح فيما بعد.

مؤسس فرقة الزيدية:

تجمع المصادر التاريخية وكتب الفرق أن مؤسس هذه الفرقة هو زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وربما لم يكن ليؤسس اتجاها من هذا النوع، لو لم يضايقه هشام بن عبد الملك الذي اضطره إلى اللجوء إلى الكوفة، وهناك بايعه جماعة من الشيعة على اختلاف مشاربهم، ووعدوه بالنصر، ولكنهم عندما تبينوا موقفه من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وثناؤه عليهما تخلوا عنه ساعة العسرة، وتركوه نهبا للسيوف فقتل على أرجح الأقوال (سنة 122 هـ). وهرب ابنه يحيى إلى خراسان، ومنها إلى بلخ، وأقام بها متواريا يبث الدعاة، ويتهيأ للثورة ثم خرج فلقي هو الآخر مصير أبيه سنة 125 هـ.

ومع ذلك فقد بقي هذا الاتجاه الفكري الذي مهد له زيد وأرسى قواعده، وحدد مساره حيا بين أحفاده وأتباعه، فتمكنوا من بعده على نشره في البداية في طبرستان منتصف القرن الثالث الهجري، ثم انتشر بعد ذلك في اليمن، ولا يزال يمثل الاتجاه السائد لدى معظم السكان.

وهكذا فقد وارى التراب زيدا، ولكن أفكاره ومبادئه ظلت حية في أذهان أتباعه ومريديه، لم يقو التاريخ على محوها، وتلك سنة الحياة يتوارى أصحاب المبادئ عن الأنظار، بينما تظل أفكارهم حية على مر السنين.

دواعي هذا الاتجاه

يمثل هذا الاتجاه دعوة صريحة لبناء فكر معتدل، نأى فيه زيد عن بعض الآراء والأفكار القائمة على تأويل بعض النصوص وتطويعها لوجهات نظر تبدو غريبة عن روح الإسلام ومبادئه السامية. وكانت أول تلك المسائل التي كثر

الخلاف حولها هي مسألة الإمامة، فأقر زيد بأحقية علي ﷺ في الخلافة، ولكنه أجاز في الوقت نفسه خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأثنى عليهما خيرا، ولم يحكم بتخطئة من بايعوهما بالخلافة.

وبذلك نادى بمبدأ جواز تولية المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وهذا المبدأ لا تزال تعرف به الزيدية حتى اليوم.

غير أن أتباعه ربما هم الذين أضافوا فيما بعد ما يعرف بمبدأ الخروج في طلب الخلافة، دون أن يدركوا أن في ذلك مصادرة لفكر الأمة، ودعوة صريحة إلى الاقتتال والتنازع حتى فيما بين الأقارب أنفسهم، ولو تأملوا قليلا لوجدوا أن عليا نفسه لم يكن توليه الخلافة بنص جلي أو خفي، أو بالخروج والدعوة لنفسه؛ وإنما كان بموجب بيعة قائمة على اختيار حر، لا شبهة فيه من إكراه أو خروج.

كما أنهم لم يحصروا الخلافة في شخص واحد؛ وإنما أجازوا أن يظهر في كل صقع من أصقاع العالم إمام يدعو لنفسه، وهذا المبدأ الذي نادوا به يعد في حد ذاته تمزيقا لوحدة الأمة التي حاول زيد لـمّ شملها[1]. بل إن دعوة زيد إلى جمع شمل الأمة من جديد لم تنجح حتى في التوحيد بين أتباعه لمواجهة التحديات، فقد أنقسم الزيدية كغيرهم من الفرق إلى ثلاث فرق: الجارودية والسليمانية و البترية. ولم تنفرد سوى فرقة الجارودية برأي مخالف تعتقد فيه أن النبي ﷺ قد نص صراحة على إمامة علي بن أبي طالب ﷺ، بينما جعلت السليمانية والبترية الإمامة شورى فيما بين الناس، مع تجويز إمامة المفضول مع وجود الفاضل[2].

ملامح عامة عن منهج الزيدية في الفكر:

ينفرد الزيدية عن سائر المذاهب الشيعية بمنهج فكري معتدل، لم يتأثر

(1) ينظر في ذلك في علم الكلام. الزيدية، مصدر سابق ص 455

(2) ينظر في ذلك الفرق الكلامية الإسلامية. د/ علي عبد الفتاح المغربي ط 2 / 1995 مكتبة وهبة القاهرة، ص 162 وما بعدها.

بأي ثقافة وافدة غريبة تحمل طابعا فلسفيا أو صوفيا أو غنوصيا، حتى ليكاد يلتقي منهجهم الفكري في معظم اتجاهاته عقيدة وفقها مع أهل السنة، سوى ما تميزوا به من طابع الميل الشديد نحو إمامة أهل البيت وتقديمهم على غيرهم؛ ومن بين تلك الملامح:

الانفتاح

تميزت دعوة زيد بالانفتاح على بقية التيارات الفكرية، ونبذ التعصب والانغلاق على الذات، وتحكيم العقل في وسط عصفت به التيارات الفكرية المتصارعة، وتعددت المرجعيات المختلفة، والتأويلات المنقطعة التي حاول البعض إسقاطها على بعض النصوص الدينية قرآنا وحديثا بقصد تطويعها لتأييد وجهات نظر معينة.

غير أن ذلك لم يحل دون وقوع أتباع زيد فيما حاول زيد نفسه الفرار منه؛ فأسسوا تيارا فكريا جديدا يتميز برؤية خاصة، أصبح فيما بعد مذهبا قائما بذاته، يلتقي في بعض أصوله مع بعض الفرق ومنها المعتزلة، ويختلف مع أخرى في مسائل لم تكن موضع إجماع، أو اتفاق قديما وحديثا.

وإن كل الذي بين أيدي الباحثين، أن هنالك تيارين أحدهما يناصر أهل السنة، وتيار يناصر المعتزلة في الاتجاه الأصولي بالذات[1]، وربما يرجع ذلك إلى تلك الصلة المبكرة التي جمعت بين زيد وواصل بن عطاء.

فقد ذكر المؤرخون أن زيدا أخذ عن واصل بن عطاء بعض الأصول في علم الكلام. وهي مجرد رواية لا يمكن استغرابها. ولكن الذي يثير تساؤلا أن كل من كتبوا عن وجود هذه الصلة لم يحسموا هذه المسألة تاريخيا.

إذ لا يكفي أن يلتقي زيد مع واصل، أو يستمع إلى بعض آرائه، أن يكون الزيدية هم الذين اخذوا عن المعتزلة ما لديهم من أصول، أو تأثروا بهم، مالم

(1) ينظر في هذا الفرق الكلامية الإسلامية. مصدر سابق ص 168.

يكن هنالك تحديد دقيق للفترة الزمنية التي ظهرت فيه تلك الأصول أولا، وبخاصة أن الأصول عند المعتزلة لم تكتمل إلا في مرحلة متأخرة لم تكن موضع اهتمام من كتب عن هذه الفرقة.

وقطعا لأي استقصاء من هذا النوع، فإن ما قيل: إن الزيدية والمعتزلة يلتقيان في أربعة أصول، ويختلفان في الأصل الخامس فهو حكم لا يحمل على إطلاقه، مادام المعتزلة يحكمون على مرتكب الكبيرة بالمنزلة بين المنزلين، بينما يتبنى الزيدية تفسيق مرتكب الكبيرة مع الاحتفاظ بإيمانه ويتشددون في الأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو الحكم الذي يجيز لهم الخروج على الظالمين؛ وهذا المبدأ الذي قال به المعتزلة ولكن في غير تشدد أو دعوة للخروج[1].

وأما عن اتفاقهم مع المعتزلة في نسبة الأفعال إلى العباد؛ فهو يتفق أيضا مع مبدأ الخروج الذي نادوا به ضد أئمة الجور الذين يرونهم يؤازرون عقيدة الجبر؛ حتى يثنوا الناس عن الثورة ضدهم[2] قبل أن يكون مأخوذا عن المعتزلة.

وأخيرا مهما قيل عن هذه العلاقة التي تجمع بينهم وبين المعتزلة منذ تلك المراحل المبكرة من نشأتهم؛ فإن المتتبع لأخبارهم يجد أنهم لم يبالغوا في كثير من المسائل ((مبالغة المعتزلة في تعليل أفعال الله، وفي تغليب الجانب النظري على الجانب العملي[3]. فضلا عن أن الأصول التي تجمع بينهم ليست حكرا على المعتزلة حتى يقال إن الزيدية كانوا عالة فيها على غيرهم.

الإيمـــــان:

يرى الزيدية أن الإيمان مفهوم يجمع بين عمل القلب ونطق اللسان وعمل الجوارح، بل يعدون الأعمال من مكونات الإيمان وجزءا منه، كما يبدو ذلك

(1) ينظر في المدارس الكلامية. الزيدية مصدر سابق ص 179-180-181.
(2) ينظر في علم الكلام. الزيدية. مصدر سابق ص 180.
(3) ينظر المصدر السابق ص 180.

بشكل أكثر وضوحا في مسألة الوعد والوعيد كما سيتضح فيما بعد[1].

ويأتي في مقدمة هذا المفهوم عقيدة التوحيد والصفات التي يؤكدون فيها على أن العلم بحقيقة ذاته تعالى وخصوصيتها تقصر العقول أن تحيط بها، وأن كل ما هو معلوم منها أنه سبحانه ذات موصوفة بصفات ثبوتية وسلبية، وتبدو الثبوتية في القدرة والعلم والحياة وسائر الصفات، والسلبية أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وليس في عقيدتهم ما يؤخذ عليهم في مسألة الذات والصفات، فهم يتفقون مع أهل السنة، وإذا كان لهم من خلاف فهو يتعلق بتوحيدهم بين الإرادة والمحبة والرضا المخالف لنظرة الماتريدية[2].

وهم في ضوء هذا التنزيه المطلق لله سبحانه نفوا عن ذاته الرؤية في الدنيا والآخرة، وساقوا في ذلك عددا من الأدلة العقلية على النحو الآتي:

1 ـ **دليل المقابلة**: الذي يقتضي أن يكون المرئي في مقابل الرائي. أو ما كان في المقابلة ـ كالرؤية في المرآة. والله تعالى ليس مقابلا ولا في حكم المقابلة.

2 ـ **دليل الأجناس**: المرئيات عبارة عن أجسام وأعراض. ولما استحالت الجسمية والعرضية في حقه تعالى فقد استحال أن يكون مرئيا.

3 ـ **دليل الصفة الأخص**: إن المرئي إنما يرى لأخص صفاته المتمثلة في الأجسام والألوان لكثافتها، والله منزه عن ذلك.

4 ـ **دليل الانطباع**: لا تعقل رؤية الأشياء إلا بانطباعها، ولوكانت رؤية الله مرئية لجاز انطباعها في حدقة العيون.

5 ـ **دليل الالتزام**: لو تعلقت الرؤية بذاته لوجب أن تتعلق به سائر الإدراكات، ولما استحال ذلك فقد استحالت الرؤية.

---

(1) ينظر يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية. مصدر سابق 55.

(2) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية. مصدر سابق ص 166.

تلك هي الأدلة العقلية التي حاول الزيدية عن طريقها نفي الرؤية، ثم عززوا ذلك بالأدلة النقلية، فاثبتوا استحالة الرؤية بما ورد في سورة الأنعام ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ فالآية تفيد عموم نفي الرؤية في الدنيا والآخرة؛ لأن الألف واللّام إذا دخلت على الجمع أفادتا العموم والاستغراق . . . فضلا عن أن الله امتدح ذاته بأمرين أحدهما سلبي ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ والآخر إيجابي وهو ﴿يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾.

وهذا المدح بعدم الرؤية يرجع إلى ذاته لا إلى فعل أحدثه في المبصرين حجب عنهم به رؤيته[1].

وهم بهذا يتفقون مع المعتزلة في نفي الرؤية، ويختلفون عن أهل السنة الذين يجيزونها من غير تكييف.

وفي كل الأحوال فإن الآية تتحدث عن الرؤية في الدنيا، ولم يرد فيها ما يفيد منع الرؤية في الآخرة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها موسى عليه السلام فيما حكته الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

وأن من اعتمد على نفي الرؤية بجعل لن للتأبيد فهم محقون في فهمهم ولكن ذلك يعني الدنيا. ولو تتبعوا الآية ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[3] وكذلك ما ورد في الآية الكريمة: ﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ﴾[4] لأدركوا أن الجبل يمكن أن يستقر بأمر الله، وكذلك فإن العرف يدل على ذلك أيضا؛ لما ورد في الآية

(1) ينظر في ذلك الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، مصدر سابق، ص 87 وما بعدها.
(2) سورة الأعراف، الآية: 143.
(3) سورة الأعراف، الآية: 143.
(4) سورة الأعراف، الآية: 144.

من تذكير موسى بأنه اختصه بشيئين: وما عليه إلا أن يشكر الله على ذلك، ولا يطلب شيئا ثالثا، ولا يتعجل قبل أن يقضي الله في ذلك بأمره. وهذا يعزز ما ورد في معرض رده سبحانه وتعالى عمن طلبوا من النبي ﷺ أن يأتيهم بآية فجاء قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[1].

مناقشة وتعقيب:

ظهرت الحركة الزيدية في وسط عصفت به التيارات المتصارعة[2]، وتعددت المرجعيات المتباينة، ولجأت فيه بعض الفرق المغالية إلى قطع بعض النصوص عن سياقها وظاهرها، وإخضاع بعضها الآخر لإسقاطات فكرية تعود أصولها إلى مرجعيات دينية وفلسفية قديمة؛ بقصد تطويعها لتأييد وجهات نظر معينة.

غير أن ذلك لم يحل دون وقوع أتباع زيد فيما حاولوا الفرار منه، فضلا عن أنه يصعب على زيد أو غيره التوحيد بين تيارات فكرية ومذهبية تصل درجة الخلاف فيما بينها إلى حد القطيعة والتناقض.

وتبعا لذلك فقد نشأ تيار الزيدية يتميز هو الآخر برؤية خاصة، أصبحت فيما بعد مذهبا مستقلا يلتقي في بعض المسائل مع فرق معينة، ويختلف معها ليلتقي مع غيرها في أخرى.

ومع ذلك فإن من كتبوا عن الزيدية قد أكدوا على أنهم أخذوا معظم أصولهم في علم الكلام عن المعتزلة مفسرين ذلك بوجود علاقة يعود تاريخها

---

(1) العنكبوت قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ 50 ـ 51.

(2) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية، مصدر سابق، ص 163 وكذلك في علم الكلام الزيدية مصدر سابق ص 255.

إلى فترة مبكرة تتلمذ فيها زيد عن واصل بن عطاء، وأخذ عنه بعض أصول المذهب. ثم استمرت تلك الصلة وازدادت وثوقا بعد تبني الزيدية لأربعة أصول من الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب المعتزلة.

وهي دعوى تحتاج إلى دليل؛ لأن مجرد اللقاء بين زيد وواصل أو بين أتباعه وبين مدرسة واصل قد لا يشكل نسيجا فكريا يكون الزيدية فيه هم الذين تبنوا فكر المعتزلة، وبخاصة أن الأصول التي قام عليها مذهب المعتزلة لم تكتمل إلا على يد أبي الهذيل العلاف؛ وهي فترة متأخرة؛ وهذا في حد ذاته يثير شكا قويا حول تبني أحد الاتجاهين لفكر الآخر. وبخاصة أن من كتبوا عن ذلك لم يحسموا هذه القضية تاريخيا.

وأما من استدل بأن الزيدية هم الذين أخذوا أصولهم عن المعتزلة بحجة اهتمامهم بتلك الأصول والمحافظة عليها من الانقراض، فهذا قد يعني أنه تراث مشترك، أو أن المعتزلة هم الذين أخذوا تلك الأصول عن الزيدية، وهو ما حمل الزيدية على الاهتمام بتراثهم والمحافظة عليه[1]، وإلا بما ذا يفسرون مخالفة زيد لما نادى به شيخه واصل في في الحكم على مرتكبي المعاصي بالمنزلة بين المنزلتين؟ إذ لو كان مقلدا له فأحرى به أن يقلده على الأقل في هذا الأصل، ولكنه حتى في هذه المسألة لم ينهج سبيله أو يقتف أثره، وإنما عمد إلى تفسيق مرتكب الكبيرة، ولم يخرجه من دائرة الإيمان.

وكذلك الأمر بالنسبة للوعد والوعيد فالزيدية لم يرتضوا في مسألة استحقاق ثواب المطيع تعبير المعتزلة بالوجوب على الله، وخالفوهم إلى القول بالوجوب من الله[2].

وأما بالنسبة للوعيد فلم يكن خاصا بالمعتزلة، وإنما سبق أن قال به الخوارج والإباضية، ووافقهم في ذلك الزيدية في الحكم على من مات على

---

(1) في علم الكلام الزيدية، مصدر سابق، ص 179.

(2) ينظر في ذلك المصدر السابق، ص 227.

كبيرة، أو إصرار على المعصية بدوام الخلود في النار، وقالوا: إن وعيد الفساق مقطوع به شرعا حتى وإن كان هنالك مسوغ للعفو عن المسيء عقلا[1]، وذلك بموجب الآيات الكريمة الدالة على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[2] وقوله: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3].

كما اسقطوا الشفاعة[4] بعدة آيات منها قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْءَازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[5] وقوله: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾[6].

ولما كانت هذه الأحكام قالت بها أكثر من فرقة يصعب معرفة من الذي قلد الآخر. وما قيل عن هذه الأصول يمكن أن يقال عن نظرية الأفعال التي قيل إنهم تابعوا فيها المعتزلة، مع أنه يمكن أن يعود الأمر في ذلك إلى تشابه الأحداث والظروف التي أرغمت الزيدية على استنباط هذا النظرية كرد فعل لشيوع عقيدة الجبر التي آزرها الأمويون؛ ليخمدوا نار الثورة ضدهم، ويثنوا الناس عن مقاومتهم. وهو ضد طبيعة الزيدية الثورية في مقاومة الظلم وأئمة الجور[7].

ومهما قيل عن علاقة الزيدية بالمعتزلة فلا أحد ينكر تلك العلاقة المتأتية من نزعتهم العقلية التي جعلتهم يلتقون مع المعتزلة؛ وبخاصة في التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنهم مع

---

(1) ينظر في ذلك الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، مصدر سابق، ص 236 وما بعدها.
(2) سورة النساء، الآية: 14.
(3) سورة البقرة، الآية: 81.
(4) ينظر المصدر السابق، ص 242
(5) سورة غافر، الآية: 18.
(6) سورة الزمر، الآية: 19.
(7) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية، مصدر سابق ص 167.

ذلك لم يكونوا مجرد نقله، وإنما كانوا يتمتعون بمنهج فريد في الفكر، وعرض القضايا والدفاع عنها، مع السماحة والاعتدال، والخلو من أي شطط أو غلو. وإن إنكارهم للمباديء التي نادت بها الشيعة الإمامية المتمثلة في البداء، والتقية، وعصمة الأئمة، والغيبة الكبرى، وفكرة المهدي، ورجعة الأئمة، إلى جانب رفضهم للأحاديث والأخبار المتعلقة بكل ذلك، وتولي الصحابة والترضي عنهم جعلهم[1] أكثر الفرق اعتدالا، وأقربهم إلى أهل السنة: من أشعرية وماتريدية ومعتزلة، وعزز هذا القرب أيضاً ـ إلى جانب منهجهم العقدي ـ أخذهم بالفقه الحنفي في الجانب العملي، إلى جانب المنهج العقدي المشهود لهم فيه بالاعتدال.

(1) التآلف بين الفرق الإسلامية، مصدر سابق، ص 82.

المعتزلة

لا أحد ينكر أن الفتنة التي حدثت في القرن الأول الهجري وما تلاها من أحداث مثيرة للجدل، ووقائع دامية كانت دافعاً قوياً ومنطلقاً منطقياً لظهور الاتجاهات الفكرية المتعددة، والتي مثل المعتزلة جانباً منها بما تميزوا به عن غيرهم بإقامة مبادئهم على أسس منهجية ثابتة. ونظرات عقلية أسهمت في إثراء الحضارة الإسلامية.. ولو أنهم لم يثيروا مسألة خلق القرآن، ويحملوا أهل السنة على التسليم بها عن طريق القوة لكان لمذهبهم شأن كبير.

نشأة المعتزلة

الاعتزال مصدر من الفعل اعتزل، والمعتزلة بالبناء للفاعل اسم من جملة أسماء أطلقت على جماعة من المسلمين اعتزلوا مذاهب جميع الفرق الإسلامية، واتخذوا لأنفسهم مذهبا أقاموه على خمسة أصول اعتبروها من أصول الدين التي يجب على المكلف أن يؤمن بها قبل معرفة الفقه والشرع[1].

وأما متى ظهر المعتزلة؟ فلقد اضطربت أقلام الباحثين في تحديد الفترة التاريخية التي نشأ فيها المعتزلة، وتبلورت فيها أفكارهم، وتكاملت في أصول

(1) ينظر شرح الأصول الخمسة، ص 122 و123

أصبحوا يعرفون بها، ومن المرجح أن سبب هذا الاضطراب يعود إلى المعتزلة أنفسهم؛ لأنهم لم يكتفوا في تأييد مذهبهم بنصوص من القرآن الكريم والسنة، وإنما عمدوا إلى إدخال أعلام الصحابة والتابعين في طبقاتهم، ونسبوا إليهم أخبارا في تأييد اتجاههم شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الفرق في البحث عن سند تاريخي يعزز مكانتهم، وهو سند واه يصعب الأخذ به، وبخاصة بعد أن ثبت أن تاريخ ظهورهم على مسرح الحياة العقلية يعود إلى بداية القرن الثاني الهجري، وواصلوا نشاطهم الفكري حتى القرن الخامس منه، ثم تواروا عن الأنظار كنتيجة طبيعية لما وقعوا فيه منذ أول الأمر من استعداء أئمة الفقه والحديث في فرض مسألة خلق القرآن، ثم إلى روح الاستعداء التي تميزوا بها في جدلهم الأحادي الجانب، وتنكر الدولة لهم في عهد المتوكل العباسي بعد قرون من الهيمنة على ساحة الفكر. وأما بم كانوا يعرفون به في بيئات الفكر قبل ذلك؟ فهنالك من يرى أنهم أطلقوا على أنفسهم أهل التوحيد والعدل، وهنالك من يرى أنهم سموا أنفسهم معتزلة[1]، وسواء هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم، أم أطلقه عليهم غيرهم، فقد أصبح هذا الاسم علما تعرف به هذه المدرسة في بيئات الفكر. بل يقال إنهم رحبوا على ما يبدو بهذا اللقب، واحتجوا له بأن الله لم يذكره إلا في الاعتزال من الشر، ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُواْ رَبِّى عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّى شَقِيًّا﴾[2] وقوله تعالى في قصة أهل الكهف: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ فَأْوُۥٓاْ إِلَى ٱلْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَيُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقًا﴾[3]. وفي هذا قال المرتضى: «يفخر المعتزلة بأن سند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة، وأنه أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اتصالاً ظاهراً. . . . وهما أخذا عن محمد بن علي ابن أبي

---

(1) ينظر التفكير الفلسفي في الإسلام. مذاهب وشخصيات، د. علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق. ط1/ 1992م دار الكتب الجامعية الإسكندرية، ص79.

(2) سورة مريم، الآية: 48

(3) سورة الكهف، الآية: 16.

طالب، وابن أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربى واصلا، وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن رسول الله»[1].

أما عن سبب نشأة هذه الفرقة فهنالك من يرى أن النشأة كانت سياسية، وهؤلاء يسلكون بعض الصحابة الذين اعتزلوا الدخول في المعارك التي دارت بين علي ومعاوية: ومنهم سعد بن أبي وقاص (ت 55هـ) وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد رضي الله عنهم الذين اعتزلوا الفتنة، ولم يشتركوا في الحرب مع علي أو ضده. وهناك رأى آخر يقرر نفس السبب إلا أنه يذهب إلى أن الاعتزال كان من قبل جماعة اعتزلت الحسن بن علي، ومعاوية رضي الله عنهما وجميع الناس عندما تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة[2].

وإلى جانب هؤلاء فهنالك من يرى أن النشأة كانت دينية، ويعودون في تقرير هذا الرأي إلى واصل بن عطاء (ت131هـ)وعمرو بن عبيد (ت 144هـ)؛ معللين لذلك بسبب الخلاف الذي حدث بين الحسن البصري، وواصل بن عطاء، وانضم إليه عمرو بن عبيد في مسألة الكبيرة، فطردهما الحسن من مجلسه، فاعتزلا عند سارية من سواري المسجد، فسموا معتزلة، لاعتزالهم قول الأمة في دعواهما أن الفاسق من أمة الإسلام ليس بمُؤمن ولا كافر؛ وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، بينما هنالك من يرى أن الاعتزال لم يظهر هكذا بحركة مسرحية في مجلس الحسن البصري؛ وإنما هو ناتج عن تطور تاريخي لمبادئ معينة كانت وليدة البحث والنظر العقلي في النصوص الدينية[3].

---

(1) المنية والأمل المرتضي، ط 1/ 1316 هـ 1898 م دار المعارف الهند ص 6.

(2) ينظر المدارس الكلامية. د.عبد المجيد بن حمده ط1/ 1406هـ 1986 م دار العرب تونس، ص 160.

(3) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، التهامي نقره. ط1/ 1403هـ1982م دار القلم ص48.

وجمع د.عبد المجيد بن حمده بين الرأيين فقال: » إن النشأة سياسية عقائدية، وهي تمثل حسب وجهة نظره موقفا حياديا من الفتنة، ومحاولة توفيقية للخروج من الصراعات المذهبية، وذلك بإيجاد موقف سياسي ديني وسط بخصوص مرتكب الكبيرة، إذ جعلوه في منزلة بين المنزلتين، فأعطوا مضمونا مستحدثا لمصطلح الفاسق، وقرروا بأن أحد الأطراف المتصارعة من غير تحديد فاسق، وبذلك ضمنوا لأنفسهم الأمن، والتعامل مع أي نظام مهما يكن منـزعه، وهم من هذه الناحية يشبهون المرجئة الذين حكموا بإيمان كل الأطراف المتصارعة طلبا للأمن، وتبريرا لأية سلطة قائمة«[1].

وأما بما كانوا يعرفون به في بيئات الفكر، فقد راجت أسماء كثيرة أطلقها عليهم خصومهم منها: المعطلة لمبالغتهم في نفي الصفات، والقدرية لأنهم اثبتوا أن قدرة العبد على الفعل بيده. ولم يوافق المعتزلة على هذا الإطلاق لأنهم يرون أن من ينسب الفعل إلى الله هو أولى بهذه التسمية.

ولقبوا بالجهمية لموافقتهم الجهمية في نفي الرؤية والصفات وخلق القرآن وتأويل النصوص واعتبار العقل مصدر المعرفة، غير أن المعتزلة لا يعدون الجهم من طبقاتهم لمخالفتهم له في مسائل جوهرية كالجبر، وهم يعتقدون بحرية الإرادة في الفعل، والإيمان لأنه عند الجهم اعتقاد بالقلب؛ بينما يرى المعتزلة أن العمل جزء من حقيقة الإيمان ومن مقوماته. وبالوعيدية لأنهم يرون أن الله كما أنه لا يخلف وعده في إثابة المطيع، فكذلك لا يخلف وعيده في تعذيب الفاسق. وأضاف المقريزي تسميات أخرى أطلقها الخصوم، وتتمثل في المفنية لقول بعضهم بفناء حركات أهل الخلدين «الجنة والنار» واللفظية لاعتقادهم أن ألفاظ القرآن مخلوقة، والقبرية لإنكارهم عذاب القبر[2].

وإلى جانب هذه الأسماء فإن هنالك من يرى أنهم أطلقوا على أنفسهم

(1) المدارس الكلامية، د.عبد المجيد بن حمدة، ط1/1986 دار العرب، تونس ص161.

(2) في علم الكلام، المعتزلة، مصدر سابق ص112-113 نقلا عن الخطط، المقريزي ج 4 / 169 بتصرف.

أهل العدل والتوحيد، وهنالك من يرى أنهم سموا أنفسهم معتزلة[1]. وسواء أكان أمر التسمية من المعتزلة أنفسهم، أم من غيرهم فالذي ساد في بيئات الفكر وأصبح علما عليهم فيما بعد هو المعتزلة، فضلا عن أنهم رحبوا بهذا اللقب وجعلوه علما لمن يتمسك بأصولهم.

والذي تجدر الإشارة إليه فإن مذهب الاعتزال وإن نسبت مقدماته إلى واصل أو عمرو فإن الأصول الخمسة التي أصبحت من مقومات هذه المدرسة لم تكتمل في صورتها النهائية إلا على يد أبي الهديل العلاف (ت235هـ).

وتتمثل تلك الأصول في التوحيد الذي خالفوا به الملاحدة، والمشبهة، والدهرية، وفي العدل الذي خالفوا به المرجئة «الجبرية»، وفي المنزلة بين المنزلتين الذي خالفوا به الخوارج، والوعد والوعيد الذي خالفوا فيه مذهب الإمامية[2] كما سيتضح فيما بعد.

الفكر الاعتزالي

لم يكن الفكر في يوم من الأيام حكرا على أحد دون آخر، أو على فريق دون غيره، ولذا فإن الجدارة ستبقى دوما لمن يعرض أفكاره بوضوح، ويدعو لها بحماس، ويدافع عنها ضد خصومه بجرأة واقتدار، والإسلام نفسه قد أقر حرية الفكر، والواقعية في النظر شريطة أن تتوفر في ذلك النـزاهة والكفاءة الذاتية في البحث وعرض الأفكار.

والمعتزلة هم من بين أصحاب هذا الاتجاه والداعين إلى تعميقه في النفوس الذين استطاعوا أن يحتلوا مركز الصدارة بين أصحاب المدارس الكلامية بما أثاروه من قضايا جدلية، وآراء فلسفية شغلت العالم الإسلامي «منذ أواخر القرن الأول الهجري، ولم ينفك هذا التأثير بإيجابياته وسلبياته يقوى إلى أن بلغ

(1) التفكير الفلسفي في الإسلام، مصدر سابق، ص 79.

(2) وهذا لمجرد تذكير القارئ إذا ورد أي اسم من هذه الأسماء في مصادر أخرى.

الأوج في القرن الثالث الهجري»[1] الذي تميزوا فيه بفكر جرئ، ومناظرات متنوعة وأساليب حوارية مبتكرة في الدفاع عن مبادئهم، وبنزعتهم العقلية التي نأت بهم عن التقليد، ومكنتهم من احتلال مكانة رفيعة بما تحقق على أيديهم من «إثراء حضارة الإسلام، وتزكية الأنظار العقلية، وفي الانفتاح الثقافي الذي عرفه المسلمون»[2]، والأخذ بأسباب العلوم والتعمق في دراستها، والتضلع في الفلسفات التي كانت ذائعة في عصرهم.

ويشهد لهم باعهم الطويل بما أسهموا به في مقارعة الخصوم، والتصدي لحملات التشكيك، والرد على المناوئين للإسلام الذين صوبوا سهام نقدهم للطعن في العقيدة الإسلامية، والنيل من الشريعة، ومحاولة إيقاف المد الإسلامي، والحد من إشعاع نوره؛ بما كانوا يرمون به القرآن بالاختلاف وآياته بالتناقض، ويبتغون المتشابه طلبا للفتنة، وابتغاء التأويل بالباطل.

وقد وفق المعتزلة في كثير من تلك المناظرات في مقارعة الخصوم بما تحقق على أيديهم من انتصار لمبدأ التوحيد بالذات، وتعميق مفهوم العدل، ومعالجة المشكلات التي جدث في عصرهم: كمشكلة مرتكب الكبيرة، وصفات الله، وتنزيهه عن الصفات الإنسانية والجسمية، والقضاء والقدر، والعدل والجور، والخير والشر.

وقد روى في هذا الصدد أن أبا الهذيل العلاف وهو من كبار منظري المعتزلة وفلاسفتهم كان في مناظراته يقطع الخصم بأقل كلام، وكان من نتيجة سلامة أسلوبه، ودقة جدله أن أسلم على يديه ثلاثة آلاف رجل من المجوس والثنوية وغيرهم»[3].

وإلى جانب تلك المناظرات فقد اتخذوا الكتابة سندا لهم في دعم آرائهم،

---

(1) المعتزلة بين الفكر والعمل، تأليف مجموعة من الأساتذة ط1/ 1979م الشركة التونسية للتوزيع، تونس ص3.

(2) المصدر السابق ص 3.

(3) نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ص 8.

وتأييد منهجهم؛ فتركوا بذلك «مصنفات تشهد لهم بالقدرة على التأليف، وسعة الاطلاع رغم ضآلة ما وصل منها نتيجة ما أصابها من حرق وإتلاف[1]، بعد أن تنكرت الدولة لهم، وألّبت العامة على ملاحقتهم.

ويعد المعتزلة في مقدمة المدارس الفكرية الذين أيدوا العقل، واسترشدوا بأحكامه، وأخذوا بمعاييره الضابطة حسب وجهة نظرهم للحق، وحاربوا الجمود عند ظواهر النصوص حتى أنهم اتخذوه دليلا لتأويل الآيات التي لم تهتد إليها أفهامهم، وردوا كما يقال من الأحاديث ما لا يتسق مع جموح هواهم المتعصب لمذهبهم، وإن توفرت أدلة صحتها وقبولها[2]؛ فوقعوا بذلك في معضلة كبرى بين ادعائهم تأييد العقل وهو لا يعرف التعصب، وبين تعصبهم لآرائهم، ومصادره فكر غيرهم[3] والحكم عليه بالتهافت، وإلزام غيرهم الأخذ بوجهة نظرهم دون غيرها، كما حدث في مسألة خلق القرآن الكريم؛ وهو ما أثار حفيظة خصومهم من أهل الفقه والمحدثين، ووسع دائرة أعدائهم لما رأوا من إسرافهم في استخدام العقل والتعصب له، حتى قيل «ولئن كانت بدايتهم دفاعا عن الإسلام من طعنات أعدائه، فقد كانت نهايتهم تعصبا مذهبيا لغاية التعصب»[4].

والعقل ليس من طبيعته التعصب، وربما أساء فهمهم أتباع بعض المدارس الفكرية الأخرى وبخاصة بعد أن اتخذ المعتزلة من أصولهم مصادر للهجوم على جميع الفرق، ولم يهادنوا أيا منها، فبحثوا عن مواطن الضعف في آرائهم، وألّبوا العامة عليهم، وأولوا كلامهم بعيدا عن مرامي أقوالهم، وساعدهم على ذلك وجود ثغرات كثيرة: منها احتكام المعتزلة للعقل، والبعد بأنفسهم عن التقليد؛ وهو ما أدى إلى الاختلاف فيما بينهم حتى قيل عنهم لا يكاد يجتمع

(1) المعتزلة بين الفكر والعمل، مصدر سابق، ص 159.
(2) المصدر السابق 159.
(3) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي مصدر سابق ص 92.
(4) المعتزلة بين الفكر والعمل، مصدر سابق، ص 159.

اثنان من رؤسائهم على أمر واحد، بل لا يوجد منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه، وله عليه تبع، وقلما تمر بهم مسألة لا تختلف حولها أنظارهم، حتى إن عبارة اختلفت المعتزلة تكاد تتصدر كل المسائل التي تناولها المعتزلة بالبحث[1].

ومن يتتبع الشهرستاني والبغدادي وغيرهما يجد آراء ملتقطة من هنا وهناك تدين المعتزلة، وهي مجرد روايات يغلب على الظن أن معظمها كان حديثا مشاعا يدور في المجالس ضدهم، فلجأوا إلى نقله، واستنبطوا مفاهيم لم تكن تخطر ببال المعتزلة أنفسهم، وزادوا عليها بتقويلهم ما لم يقولوا به. فكان من بين ما نسبوه إلى المعتزلة الادعاء بخلو مباحثهم من السنة، وهو حكم لم يسلم به المعتزلة أنفسهم، بل رأوا أن هذا الحكم يصدق على خصومهم الذين لا يعرفون السنة، وأما هم فقد أكدوا بأنهم ممن يتمسك بالسنة والجماعة، ومن حماة السنة والمدافعين عنها ضد خصومها في مواجهة من لا يقيم وزنا للسنة أصلا[2]؛ وهي تهمة تخلو من الموضوعية، فالمعتزلة لم ينكروا السنة؛ وإنما كانوا يستخدمون العقل في فهمها وتأويل ما جاء فيها، وشتان ما بين الاتجاهين.

كما نسب إلى المعتزلة ما كان يقول به النظام من آراء متعارضة مع الفكر الإسلامي: منها على سبيل المثال انتقاصه من قدر الصحابة، وعدم غيرته على الإسلام، وميله إلى الابتداع، وهدم ما يتميز به أعلام الإسلام من هيبة في نفوس المسلمين؛ كي يزرع فيهم خيبة الأمل، ويخلخل في نفوسهم كثيرا من الحقائق التي يمثلها الصحابة رضي الله عنهم[3]، واتهموه وثمامة بن الأشرس وآخرين بالتهاون في أداء الفرائض، وقلة التدين، وعدم التورع عن ارتكاب بعض

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي، القاضي عبد الجبار الجشمي، ط/ 1393هـ-1979م الدار التونسية للنشر ص135.

(2) ينظر المصدر السابق، ص 185.

(3) المعتزلة بين الفكر والعمل ص108.

المحرمات[1]؛ وهي تهمة قد لا تخص المعتزلة دون غيرهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى، إذ لا يكاد يخلوا أي اتجاه من وجود ذاهلين عن الدين، ومقصرين في أداء الفرائض، فضلا عن أن أمثال هؤلاء هم ليسوا كل المعتزلة، ولا أدل على ذلك من أنه قد تصدى جمع من المعتزلة من أمثال بشر بن المعتمر شيخ البغداديين ورئيسهم، وأبي الهذيل العلاف وهما من رؤساء المعتزلة وأهل الكلام، وكانا من أشد الناس نصرة للقياس واجتهاد الرأي في الأحكام، وقد قمعا النظام وأصحابه[2].

وأما ما نسب إلى المعتزلة من انقسامهم حول القياس، وإنكار الإجماع فهذا الحكم يصعب التسليم به؛ فالقاضي عبد الجبار وهو من كبار المعتزلة، يقر بحجية الإجماع، ويستشهد لذلك بقول الرسول ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطأ وعليكم بالجماعة[3]؛ ولئن فسر المراد بالجماعة بما أجمعت عليه الأمة... فإنه يجعل هذا الإجماع لا يرتبط بالعدد بقدر ما يرتبط بطاعة الله، والتزام السمت السوي، فهو عنده ينطبق حتى على الفرد الواحد مستشهدا على رأيه هذا بما ينسبه لابن مسعود، «الجماعة ما وافق طاعة الله، وإن كان رجلا واحدا»[4].

وأما عن عذاب القبر فلا أحد يمكنه أن يتهم المعتزلة بإنكاره، والقاضي عبد الجبار وهو من كبار المعتزلة يؤكد «أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمر، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر، ولا يقرون به، وهي دعوى من غير برهان، وساق في ذلك ما يعزز أدلة المعتزلة في وقوعه من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في ثبوته: منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا﴾[5]

(1) مصدر سابق 118.
(2) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر ط1/ 1388هـ المكتبة السلفية بالمدينة جـ 2/ 77-78.
(3) فضل الاعتزال، ص 138.
(4) المصدر السابق، ص 18.
(5) سورة نوح، الآية: 25.

فالفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب»[1].

وأخيرا مهما بذلت الجهود في تبرئة المعتزلة أو اتهامهم فإن الذي أدى إلى أفول مدرستهم إنما يرجع إلى طبيعة منهجهم الفكري الذي قادوا سفينته بحماس شديد، بلغ في بعض الفترات حد التطرف، إلى جانب تعدد مصادرهم وتنوعها، وكثرة اختلافاتهم مع غيرهم، وفيما بينهم، وكان بحسب ما يدعونه من التقائهم حول آلة نظر واحدة ألا يختلفوا، ومن ثم قامت بسبب ذلك صراعات فكرية انتهت بتجميد نشاطهم[2]، وتفريق جماعتهم، ولم يشفع لهم ما انفردوا به من أساليب حوارية مبتكرة في مقارعة الخصوم، ومناقشة مخالفيهم، ومحاربة الجمود، ومجادلة الملحدين والمعاندين، ورد شبه الخوارج، والمرجئة الجهمية، ومقارعة اليهود والمسيحيين والمجوس والصائبة بفرقهم المتعددة التي تمالأت على المسلمين[3] فخسرت بذلك الحركة العقلية أزهى عصور نشاطها، ودخلت الأمة في عصر الجمود والتعصب.

وعلى الرغم من تلك الأخطاء المنهجية التي ارتكبها المعتزلة بسبب إسرافهم في تأييد العقل، وقلة زادهم كما يقال من الحديث، والاستعانة بالدولة في فرض آرائهم بالقوة، فلم يخرجوا عن أهل السنة، وإنما هم تيار معتدل من داخله، تضاربت الأحكام في حقهم. فمنهم من نظر إليهم نظرة إجلال وتقدير؛ ومن هؤلاء الخوارزمي الذي امتدح معتزلة البصرة بالذات، وكذلك المقدسي الذي ذكرهم ضمن الفرق الممتدحة[4] وعدهم الغزالي من أصحاب الاجتهاد في الدين[5]، واعتدل الشهرستانى في وصفهم فلم يبالغ مبالغة غيره في مدحهم،

(1) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 730.
(2) المعتزلة بين الفكر والعمل، ص159.
(3) مصدر سابق 159.
(4) ينظر أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. البشارى المقدسي ط1/ 1906 مطبعة بريل ص 37.
(5) ينظر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي ط1/ 1409هـ-1988م دار الكتب العلمية بيروت ص154.

ولم ينتقص من قدرهم[1]، كما فعل البغدادي الذي وضع عنوانا في التهوين من شأنهم[2]، وأسرف في تكفيرهم واستباحة دمائهم وأموالهم، وألف كتابا سماه الحرب على ابن حرب، نقض فيه أصول وفصول كتاب جعفر بن حرب الحافل بالضلالات[3].

وعلى الرغم مما نسب إلى المعتزلة من اتهامات فإن مدرستهم قدمت عملاً جليلاً في الإعلاء من شأن العقل، ودافعت بجدارة واقتدار عن الإسلام في فترة كان في حاجة إلى مثل تلك النظرات العقلية ضد المناوئين للإسلام. وإذا كانت هنالك من أخطاء فإنها تنسب إلى الدولة التي تبنت فكر المعتزلة دون غيره، ولو أنها فتحت باب الحوار بين المدارس الفكرية عموماً، ولم تتدخل بمناصرة اتجاه معين وتبني آرائه، ومصادرة فكر الآخر وقمع أتباعه، وملاحقتهم وحرق مصادرهم لعاد الجميع إلى وفاق.

أصول الفكر الإعتزالي:

تجمع الدراسات على مبالغة المعتزلة في الإعلاء من شأن العقل وتقديمه على السمع والاحتكام إليه في تحسين بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر قبل ورود الشرع، ونصوا على وجوب معرفة الله وشكره ببلوغ المرء سن الرشد، وخاض المعتزلة في ذلك معارك كلامية حادة لفرض وجهة نظرهم، وإقصاء فكر مخالفيهم. وأقدموا على تأويل المتشابه من الآيات تأويلاً مجازياً تارة، وفلسفياً كلامياً في أخرى، اعتقاداً منهم بأن القرآن الكريم لا ينتفع به ما لم يحمل المتشابه على المحكم، غير أنه وإن لم يلق التأويل في مراحله المبكرة تأييداً إلا أنه فتح فيما بعد الباب أمام فريق من متكلمي الأشاعرة إلى ما يحويه من قيمة

---

(1) ينظر الملل والنحل. الشهرستاني. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ط1/ 1387هـ-1968م دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة مجلد واحد ص/ 43 وما بعدها.

(2) الفرق بين الفرق. عبد القاهر بن طاهر البغدادي. ط1/ 1393هـ-1973م منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. موضوع بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة عن الحق ص93.

(3) أدب المعتزلة، د. عبد الحليم بلبع، ط 2/ 1969مطبعة الرسالة مصر ص 161.

ذاتية في بيان مقاصد الآيات الكريمة، فأتاحوا لأنفسهم استخدام الأداة الأساسية التي لجأ إليها المعتزلة في بداية الأمر؛ وتتضح هذه الصور جلية في تأويلاتهم المجازية التي يرون أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة؛ وذلك لما في المجاز من اتساع وتوكيد وتشبيه يتيح للغة إمكانيات خلاقة هائلة في التعبير عن الأغراض والمعاني[1].

ثم بدأ تطبيق منهج المعتزلة بصورة أوضح فى القرنين الثالث والرابع من الهجرة عند كل من الأشاعرة والماتريديه، وإن حصروا الخلاف فى بداية الأمر فى معرفة ما يجوز عليه التأويل؛ لمعرفتهم بأنه مطلب عسير المنال، ثم توسعوا فى ذلك لمن له معرفة بأصول اللغة، وبعبارة العرب فى استعمال أساليبها فى الاستعارة وضرب الأمثال.

وخطأ الغزالى والرازى من شن على المعتزلة فى التأويل، ونقل عن الإمام أحمد تصريحه بالتأويل تسويغا لرأي المعتزلة وتفضيله[2]، وإن كان الأشاعرة والمعتزلة أشد منه إيغالاً.

وحتى لا يتجاوز تأويل المتشابه الحدود، فقد حصر المعتزلة الدليل فى ثلاثة عناصر هي: «العقل، والمشاهدات الكونيه التى حث القرآن الكريم على تدبرها، وأخبار القرآن والحديث، وجعلوا كل عنصر من هذه العناصر قائما على الآخر، وإذا بطل أي منها لم يبق بعد ذلك وجه مع إيجاب الآخر[3]؛ وهو موقف قضت به طبيعة المعتزلة في الإقرار بضرورة تعاضد الأدلة العقلية والسمعية لإضعاف حجج المخالفين عن طريق التوجيه العقلي للآيات في إطار منهج الاستدلال الكلامي[4] من ناحية، واعتماد تلك العناصر في تأويل الآيات

---

(1) ينظر الخصائص، ابن جني، ط/ دار الكتب المصرية القاهرة،ج 2 / 442و44

(2) ينظر مفهوم العدل في تفسير العتزلة للقرآن الكريم، الدكتور محمود كامل أحمد/ 1403 هـ 1983 دار النهضة العربية، بيروت، ص 47.

(3) ينظر المصدر السابق ص47

(4) ينظر في ذلك الحور العين، الأمير نشوان الحميدي، ط 1 / 1948 القاهرة،ص 236

بما يوافق حكمته سبحانه وتعالى من ناحية أخرى؛ لأن الأصل في كلام الله أن يحمل على الوجه اللائق بالحكمة[1]. وبناء على ذلك فقد أولوا كل آية بما يؤدي إليه النظر المعتمد على دليل ما لم ترد شبهة تقدح في الدليل.

ومن أقدم تطبيقات المعتزلة على سبيل المثال ما ورد في تأويل معنى الميثاق في الآية الكريمة: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَـٰقَهُ ٱلَّذِى وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[2]. بما أودع الله في العقل من التكليف[3]. وبهذا جاء تأويل الزمخشري لكلمة إما الشرطية في الآية الكريمة: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[4] بمعنى الإيذان المفيد لتساوي أمر إرسال الرسل من عدمه؛ «لأن الإيمان بالله وتوحيده واجب، ولا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب، وأنه وإن لم يبعث الله رسولا، ولم ينزل كتابا كان الإيمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول، ونصب لهم من الأدلة، ومكنهم من النظر والاستدلال»[5].

كما توسعوا في نظرية الدليل، فأصبحت تتضمن تعليل أفعاله سبحانه برعاية مصالح العباد[6] معتمدين في ذلك بما تفيده كلمة «لكم» في الآية الكريمة: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[7].

كما أدى بهم هذا التوسع إلى استنتاجات عقلية اعتبر الأشاعرة الكثير منها غيبا لم يفصل الشارع فيها، وإن كان في ظاهرها نتائج لمقدمات عقلية قرر القرآن بعضها.

وفي كل الأحوال لم يذهب جهد المعتزلة سدى، وبخاصة بعد أن تبنى

---

(1) ينظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني ط1/ 1950 القاهرة، ص261.
(2) سورة المائدة، الآية: 7.
(3) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، ط1/ 1329هـ القاهرة، ص102.
(4) سورة البقرة، الآية: 38.
(5) الكشاف، الزمخشري ط 3/ 1407هـ-1987م، دار الكتاب العربي، ج1/ 129.
(6) مفهوم العدل، ص64.
(7) سورة النور، الآية: 58.

الأشاعرة المتأخرون بالذات هذا المنهج؛ ومن ذلك ما أثبته الزركشي من أنه لا تغاير بين النقل والعقل في الأصول، لما علم بالدليل أن العقل لا يتعارض مع ما ورد في الشرع، إذ لا يرد الشرع بما لا يفهمه العقل[1].

كما يعد المعتزلة هم أول من أخذ بنظرية الوجوه القرآنية القائمة على جميع المعاني القرآنية للآية التي يقال إنه سبق لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه أن لفت نظر المسلمين إليها من أن القرآن الكريم حمال ذو وجوه؛ أي يحتمل التصريف على التأويلات والحمل على الوجوه المختلفات[2] ومضوا على ذلك يستخرجون الوجوه المعنوية المختلفة لتراكيب الآيات بما يوافق معاني التنزيه التي دلت عليها الآيات المحكمات استدلالا بتراث العرب الشعري، وعرفهم اللغوي، واعتبروا رد المتشابه إلى المحكم في التفسير أصلا من أصول الدين[3].

ولما كان العقل مناط التكليف في القرآن الكريم، وسائر الشرائع اجماعا، تقدموا خطوة أخرى فجعلوه ضابطا للحقيقة الدينية ومعيارا لها، ومدركا لما في الأشياء من حسن وقبح، وليس منشئا لها ومدخلا أساسيا للشرائع السمعية، والنبوات يصدقها وينفي عنها كل دخيل.

وأن ما جاءت به الشريعة من تكاليف يعد تأكيدا لحجج العقول، وتعريفا بما ركزه في العقول من جبلة الخلق وتعريضا للثواب[4].

ومن ثم فقد أصبحت نظرية التحسين والتقبيح واجهة الخلاف بين المعتزلة ومخاليفهم الذين كانوا يرون التحسين والتقبيح من الشرع احتجاجا بأن الأفعال

---

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط1/ 1957م القاهرة ج2/ 80.

(2) المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق محمد عبد الغني حسن، ط1/ 1937 القاهرة ص189.

(3) مفهوم العدل ص146

(4) المصدر السابق ص 162.

كلها متساوية في أنفسها؛ وإنما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها[1].

ولم يسلم المعتزلة بما ذهب إليه الأشاعرة، واستدلوا على صحة نظريتهم بأن المكلفين كانوا يتحاكمون إلى العقل قبل ورود الشرع، ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل الأحكام الشرعية، ولما أمكن للفقهاء الاجتهاد في المسائل التي لا نص فيها؛ وفي منع الاجتهاد سد لباب القياس، وتعطيل لكثير من الوقائع والأحكام الواردة في القرآن الكريم، وساقوا آيات كثيرة تؤكد وجهة نظرهم: منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[2] وفي هذه الآية ما يدل على أن الكذب قبيح حتى عند الكفرة... إذ لم يرضوا لأنفسهم الكذب في فعلهم الشنيع حتى سووا للصدق في خبرهم حيلة[3]، وعقبوا على ذلك بأن الحكم على الفعل يعود إلى الفعل نفسه، وليس لمجرد أمر الله أو نهيه عنه، فالله أمر بالصدق لأنه حسن، ونهى عن الكذب لأنه قبيح؛ فالأفعال إنما توصف بالحسن والقبح لصفات تخصها، فالظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا نفع فيه، أو لأنه يوقع بالغير ضررا لا يستحقه...والأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين، لا لأنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر. مع مراعاة تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة في الحكم على الفعل، لأنه إذا اختلف الفعل الواحد في وجه من الوجوه فقد أصبح غير الفعل، والعقل هو الذي يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل معين[4].

ومع أنهم يحكمون على كون الأفعال حسنة أوقبيحة لذاتها، أو لصفات تخصها فليست العقليات لديهم أحكاما مطلقة، إذا ما من شيء في نظرهم من

---

(1) المصدر السابق ص162.

(2) سورة النمل، الآية: 49

(3) الكشاف، الزمخشري ط3/ 1407هـ دار الكتاب العربي لبنان ج3/ 373.

(4) ينظر في علم الكلام، المعتزلة، مصدر سابق ص153.

الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال . . . فالقتل على سبيل المثال ظلما لا يماثل القتل حدا وقصاصا[1].

كما نظروا إلى الأفعال من نواحي أخرى تتعلق بمسائل النفع والضرر، واللذة والألم. وقرروا أن الإنسان قد يطلب الألم إذا كان نفعه أكبر من ضرره، وقد يفعل غير ذلك إذ ليس كل نافع حسنا، ولا كل ضرر قبيح، بل قد يحسن ما هو ضار، أو مؤلم، وقد يقبح ما هو نافع ملذ[2]، كما هو الحال لطلب الجهاد، أو تناول المريض للدواء المر . . .

ولم يقتصر بحث مسألة الفعل على ما يصدر عن الإنسان؛ وإنما تجاوز الأمر إلى ما يصدر عن الله، فاثبتوا أن أفعاله سبحانه معللة لغاية هي نفع الإنسان ومصلحته، وأن كل ما ينال الإنسان في الحال والمآل من السراء والضراء، والغنى والفقر، والمرض والصحة، والحياة والموت، فهو صلاح له، فالله تعالى أحسن نظرا لعباده من أنفسهم[3].

كما أنه سبحانه لا يخلق الشر ولا يريده، ولا يصدر عنه ما هو قبيح، ولا يفعل إلا الأكمل والأصلح، وإذا خفي شيء من ذلك فيرجع إلى الجهل بدواعي الحكمة إلى الخلق[4]، وتبعا لذلك فإن ما يعتبر شرا من مخلوقاته كالسباع والحيات والسموم والأوبئة والبراكين والزلازل إنما هي صلاح وخير[5].

وهكذا فقد أقيمت على الفعل نظريتان تتعلق إحداهما بالحسن والقبح الذاتيين للأشياء، والأخرى بالصلاح والأصلح. وحسما لما قد أثير حول النظرية الأولى من جدل بين المعتزلة وغيرهم؛ فإن الخلاف في حقيقة الأمر لا

---

(1) ينظر المصدر السابق 154.

(2) ينظر المصدر السابق 143.

(3) ينظر المصدر السابق 148.

(4) منهج الزمخشري في تفسير القرآن، د. مصطفى الصاوي الجويني ط2/ 1968م دار المعارف بمصر ص118.

(5) المعتزلة بين الفكر والعمل ص80.

يتجاوز حدود اللفظ، ما دام الجميع يتفقون في حكمهم على أفعال سبق حسمها سواء أكان طريقها النقل، كما يقول الأشعرية، أو العقل كما يقول المعتزلة، إذ لا أحد من الاتجاهين جاء بأحكام مبتدعة لم تكن معلومة من قبل، والعبرة في نهاية المطاف بالمآل.

وأما عن نظرية الصلاح والأصلح، أو أن الله لا يفعل الشر ولا يخلقه وجوبا، فيغلب على الظن أن المعتزلة تأثروا إما بنظرية الفيض، وإما بعقيدة المجوس التي تدعى أن للعالم إلهين «أهرمن» الذي لا يقدر على فعل الخير و «أهورامزدا» إله الخير والنور الذي لا يقدر على فعل الشر[1].

والذي يمكن قوله فإن المعتزلة قد حاولوا أن ينزهوا الله لشدة حرصهم على الإسلام والدفاع عنه، ولو أنهم أدركوا أن ما ذهبوا إليه سيوقعهم في مثل هذه التصورات لامتنعوا عن التصريح بها، ولأحجموا عن تدوينها.

وقطعا لأي استرسال في رصد المسائل المتفرعة عن تلك الأصول؛ فإنما أثير من قضايا تعد كافية في اتخاذها مدخلا للأصول التي أولاها المعتزلة اهتماما كبيرا، وجعلوها مقدمة ضرورية يجب على المكلف معرفتها قبل معرفة الفقه[2]. ونسجوا منها مبادئ تجمع بينهم، ومنطلقا فكريا في جدلهم ومعاملاتهم، وأسسا في موالاة غيرهم، أو البراءة منه.

وقبل تناول تلك الأصول تجدر الإشارة إلى القول بأنها لم تظهر دفعة واحدة قبل أن تمر بفترة طويلة، وأن تخضع كما خضع غيرها لعمليات البحث والاستقصاء والنقد والتحليل إلى أن اكتملت على يد أبي الهّذيل العلاف (ت 235 هـ)، وأصبحت تعرف في بيئات الفكر بالأصول الخمسة، وأصبح لا أحد يستحق اسم الإعتزال حتى يؤمن بها إيمانا جازما.

وعلى الرغم من أن مبحث المنزلة بين المنزلتين قد سبق غيره من

---

(1) المعتزلة بين الفكر والعمل ص 74.

(2) مفهوم العدل ص151.

المباحث فقد دأب الباحثون على تقديم مباحث وتأخير أخرى تبعا لأهميتها، فكانت على النحو الآتي:

أ ـ التوحيد:

تجمع الدراسات على أن من «دخل الإسلام بعد الفتح كانوا من ديانات مختلفة يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين، وكان ممن أسلم منهم علماء في هذه الديانات، فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم، واستقرت على الدين الجديد وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام»[1]. إلى جانب من بقوا على دينهم ولكنهم تسلحوا بالفلسفة، وأحاطوا دياناتهم بسياجها، وألموا بما كان عليه الملحدون والزنادقة، ثم اتجهوا إلى تتبع المتناقض من الأحاديث الضعيفة الإسناد، والمتشابه من آي القرآن الكريم، وكانوا يخلون بمحدودي الفكر والعوام، ويسألونهم عن ذلك ليفسدوا عليهم عقيدة التوحيد، بل بلغ بهم الأمر أن أصبحوا يتجرأون على العلماء، ويشغبون على الأقوياء، ويلبّسون على الضعفاء[2].

ولم يكن بمقدور أهل الحديث ممن كانوا يؤمنون بما ورد في الكتاب والسنة من غير تأويل إقناع الخصوم في ضوء اعتمادهم على النقل؛ والنقل لا يعترف به أمثال هؤلاء[3]، فكان المعتزلة وهم ممن درس الفلسفة اليونانية، وألموا بما امتزج به لاهوت أهل الكتاب من قضايا فلسفية ومنطقية، وتسلحوا بما تسلح به الأعداء من معرفة كافة العقائد في مقدمة من تصدى لأمثال هؤلاء، فأثبتوا للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا، ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض عينا «واحدا لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي

---

(1) منهج الزمخشري في تفسير القرآن، د. مصطفى الصادق الجويني، ط 2/ 1968 دار المعارف بمصر ص 64 بتصرف.

(2) المصدر السابق، ص65 بتصرف.

(3) المصدر السابق، ص66 بتصرف.

يستحق الإقرار به. ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا ولو أنه علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موحدا»[1]. وهذا الحد الذي يستحقه سبحانه هو عندهم التنزيه المطلق للذات الإلهية، ونفي المثلية عنها بكل وجه من الوجوه؛ وفي إطار هذا التنزيه المطلق نشأت عندهم مباحث متعددة لمبحث الذات والصفات، وتأويل الصفات الخبرية، والرؤية وكلام الله وغيرها من الفروع المتعلقة بها[2].

ولم يقف المعتزلة في دعوتهم الملحة إلى التوحيد عند حدود النظر، وإنما جمعوا بين التصديق القلبي في عمقه، وبين عمل الجوارح. والالتزام بالحدود التي تعد غاية الدين والأساس في التوحيد، واستخدموا في ذلك مختلف المعطيات الفلسفية والطبيعية للوصول بالتصديق إلى مرتبة الدفع إلى العمل[3]. وهم في غمرة التنـزيه المطلق للذات، وإثبات أن الله واحد أحد، لم يفردوا الصفات ببحث مستقل خشية الوقوع في التعدد، وإنما اعتبروها عين الذات، وتبريرا لوجهة نظرهم استحدثوا مصطلح العينية، وجعلوا صفة القدم خاصة بالله، وأنكروا قدم العالم ردا على الدهرية، وبعض الفلاسفة الذين يقولون بذلك. ويعد أبو الهذيل العلاف هو أول من قسم الصفات إلى قسمين: صفات الذات، وصفات الفعل؛ فصفات الذات عنده هي التي يوصف بها الله، ولا يوصف بأضدادها. ولا يمكن تصور الذات بدونها، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم[4].

ولما كانت الصفة هي وصف الواصف، وهو مجرد قول يطلقه المرء للدلالة على الموصوف، فقد نفوا وجود صفات قديمة؛ لأن إثبات الصفات

---

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 128.
(2) المعتزلة بين الفكر والعمل، ص39.
(3) ينظر في ذلك المعتزلة بين الفكر والعمل ص40-41.
(4) المعتزلة بين الفكر والعمل ص86.

القديمة له هو إيجاد قدماء لله. ومن ثم فإن العلاف يرى أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وكذلك سمعه وبصره وحكمته وهذا الأمر يسري على جميع صفاته[1].

ولم يرتض الأشعري ما ذهب إليه العلاف بخصوص الصفات، واعتبر ذلك من تأثير أرسطو الذي كان يرى أن البارئ علم كله، وقدرة كله، وحياة كله، وسمع كله، وبصر كله. . .وعلمه هو هو وقدرته هي هو[2].

وحاول المعتزلة ومنهم أبو الحسن الخياط (ت 290هـ) الدفاع عن العلاف، فأكدوا أن ما يعنيه هو أن الله يستحق الصفات لذاته، فهو عالم بذاته، وإن أخطأ في اللفظ، ولم تخلص له العبارة. ويؤكد هذا أن الذي يقول: إن الله تعالى عالم بعلم، لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى[3]. وبهذا تكون الصفات أحوالا أو أوجها للذات[4]. والذي دعاهم إلى هذا هو إعتقادهم أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى؛ هو إثبات لوجود قدماء مع الله، وهذا ينقض التوحيد، ويؤدي إلى تعدد القدماء، وإلى التجسيم والتشبيه.

ولذا فقد كان أبو الحسين الخياط صاحب كتاب الانتصار[5] يفخر بأن المعتزلة هم في مقدمة من أثبت القديم جل ذكره واحدا في الحقيقة[6]، وأحتج

---

(1) الفرق الكلامية الإسلامية، مصدر سابق ص212.

(2) ينظر في ذلك مقالات الإسلاميين. أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين. ط / 1969 النهضة المصرية. جـ 2 / 178

(3) شرح الأصول الخمسة. ص 183.

(4) المعتزلة بين الفكر والعمل ص86.

(5) اكتشف هذا الكتاب في أقبية اليمن مع مؤلفات القاضي عبد الجبار، وقام بتحقيقه المستشرق النمساوي ديتبرج، وقد ظهرت طبعته الأولى سنة 1925 بالقاهرة فأحدث بذلك تغييرا عن دور الفكر الاعتزالي في خدمة الدين بما تضمنه من رد على الملحدين: ومنهم ابن الراوندي الذي كان معتزليا ثم خرج عنهم وتشيع ثم ألحد وألف كتابا بعنوان فضيحة المعتزلة زور فيه الكثير من الحقائق فتصدى له أبو الحسين الخياط وآخرون وتتبعوا ما نسبه إلى المعتزلة من افتراءات عبارة عبارة، فكان بذلك وثيقة هامة في الرفع من شأن المعتزلة، وإبطال دعاوي خصومهم. انظر في ذلك في علم الكلام. المعتزلة ص270.

(6) منهج الزمخشري في التفسير ص66.

لذلك بهذا الرأي: لو كان الله عالما بعلم زائد عن ذاته: فإما أن يكون علمه قديما أو حديثا، فإن كان قديما لاقتضى ذلك وجود اثنين قديمين: الذات وصفة العلم، وذلك يبطل التوحيد، وإن كان العلم محدثا وزائدا عن ذاته فلا يخلو من وجوه ثلاثة أمور:

أ ـ أن يكون الله قد أحدثه في نفسه.

ب ـ أن يكون قد أحدثه في غيره.

ج ـ أن يكون قد أحدثه لا في محل.

وتبعا لذلك فقد نفى أن يكون الله قد أحدث العلم في نفسه، وإلا أصبح محلا للحوادث، وما كان محلا للحوادث فهو حادث. ولا يمكن أن يكون أحدثه في غيره؛ لأن ذلك يؤدي إلى اتصاف الغير بالعلم دون الله سبحانه. ولا يعقل أن يحدث العلم لا في محل. ومن ثم فلا يبقى إلا حال واحدة إن الله عالم بذاته[1].

وأما عن صفات الفعل التي يوصف الله بها وبضدها؛ فهي كالسخط والرضا والارادة والكراهية والكلام والخلق والرزق والإماتة والإحياء والحب والبغض والجود والحلم والإحسان. والذي يلفت النظر أن المعتزلة أدخلوا صفة الكلام ضمن صفات الفعل، وهو ما أدى بهم إلى اعتبار القرآن الكريم مخلوقاً، فعدت صفة الكلام بذلك من بين الصفات التي نفوا قدمها. ظنا منهم بأن ذلك سيجنبهم الوقوع فيما ذهبت إليه النصارى من الاعتقاد في ألوهية المسيح بوصفه كلمة الله. وهو أمر قد يكون مقبولاً لو أنهم توقفوا عند حدود تلك الفكرة، ولكنهم تجاوزوا كل الحدود بعد أن تبنت الدولة عقيدة خلق القرآن. وأصبحت تدعو إلى الإيمان بها، وتلاحق كل معارض بالقتل والحبس والجلد ومصادرة الأموال دون أن يكون للمعتزلة موقف معارض لما يحدث من تنكيل بالناس، ويدعو إلى الحوار الهادئ بعيدا عن الاضطهاد ومصادرة فكر الآخر.

---

(1) في علم الكلام. المعتزلة ص 271.

الرؤية:

وما دام الأمر يتعلق بتنزيه الله فقد كانت الرؤية المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1] من بين المسائل التي دار حولها الخلاف بين النفاة والمثبتين. ويعد المعتزلة من بين المتشددين في نفي الرؤية؛ لاعتقادهم أن الشيء لا يمكن أن يرى إلا إذا كان مقابلا أو حالا في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله سبحانه لا تنطبق عليه هذه الصفات التي تخضع لها المرئيات من الجسمية والمقابلة وما يجري مجراها. وأنكروا على من يرى أنَّ (إلى) إذا وقعت بعد النظر تفيد تقليب الحدقة في المرئي، وساقوا في ذلك أبياتا من الشعر تؤكد وجهة نظرهم منها:

وجـــوه يـــوم بـــدر نـــاظـــرات　　　إلـى الـرحـمـن يـأتـي بـالـخـلاص

و

فـإن يـك صـدر هـذا الـيـوم ولَّـى　　　فـــإن غـــدا لـــنـــاظـــره قـــريـــب

كما رد المعتزلة على قول من يرى أن الآية وردت في حق أهل الجنة، في حين أن أمثالهم لا يجوز في حقهم الانتظار لما يتضمنه الانتظار من الحسرة والغم بقولهم: إن ما يوجب ذلك لايكون إلا إذا استبعد المرء وصول ما ينتظره.. وأما إذا تيقن وصوله فلا يكون في ذلك غم وحسرة.

وخالفهم في ذلك خصومهم من الأشعرية والماتريدية في إثبات الرؤية بلا كيف، وهو خلاف لفظي كما يبدو من صيغة بلاكيف.

وأيا كان الأمر فإن الذي يقلل من أهمية هذا الخلاف ويضعف من تأثيره ما ذكره القاضي عبد الجبار من أن مسألة الرؤية لا توجب تكفيرا ولا تفسيقا، مادام نفيها لا يقتضي جهلا بذاته ولا بشيء من صفاته[2].

---

(1) سورة القيامة، الآيتان: 22 ـ 23.

(2) لمزيد الاطلاع ينظر شرح الأصول الخمسة موضوع الرؤية ص 233 وما بعدها و ص 248.

العدل:

العدل هو مصدر من الفعل عدل ويراد به التوسط في الأمر بين طرفي الإفراط والتفريط، وكل ما يتناسب فقد اعتدل، ومنه العدالة المتمثلة في الاستقامة على طريق الحق، وقد يراد بالعدل القيام بالفعل الذي يعني إقامة الحق، كما يراد به الفاعل الذي يقيم الحق[1].

ولما كان العدل صفة من صفات الله سبحانه فقد جعله المعتزلة من بين الأصول الذي يلي التوحيد مباشرة؛ لتعلقه بأفعاله تعالى من ناحية، وبعلمه وغناه كباب من أبواب التوحيد من ناحية أخرى[2] مؤكدين على أن أفعاله كلها تجري على مقتضى الحكمة، فهو لا يجور في حكمه، ولا يفعل القبيح، ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، ولا يكلف الله العباد مالا يطيقون، أو يعلمون. وإذا كلفهم يقدرهم على أداء الفعل، ويقوي دواعيه والميل إليه في نفوسهم، ويزيح العلل ويمهد السبل، ويزيل العقبات عن طريقهم، وكل ذلك ثابت في حق العباد كافرهم ومؤمنهم على حد سواء، وإذا ظهر ما يخالف ذلك فهو يعود إلى فلاح أحدهم في استخدام عقله، وتوطين نفسه على حسن اختياره طريق الإيمان، وخدلان الآخر وتبكيته لاختياره طريق الغواية والضلال بمحض إرادته[3].

وقد أجمع المعتزلة على أن الأفعال حادثة من جهة العبد دون أن يجسر الأوائل على القول بخلق العباد لأفعالهم، واستوحوا من الآيات ما يشير إلى حرية الإرادة ألفاظ الإحداث والإيجاد والمباشرة؛ كي يجنبوا أنفسهم الوصف بالقدرية[4]. ثم عززوا هذا التصور بعبارة التمكين من الفعل؛ حلا لما قد يثار

---

(1) شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 301.

(2) مفهوم العدل، مصدر سابق ص 157.

(3) ينظر شرح الأصول الخمسة، ص 512.

(4) مفهوم العدل، ص 180. وصف الشهرستاني المعتزلة في نهاية الإقدام في علم الكلام فقال: «وأما المتزلة القدرية فأثبتوا للقدرة الحادثة تأثيرا في الإيجاد والإحداث» ص55.

حول مسألة حرية الإرادة من» وجود مقدورين بين قادرين، مما قد يوهم بالتثنيه، وباستخدام هذه العبارة لا تجتمع قدرة الإله مع قدرة الإنسان، وبذلك يصح التكليف، وتظهر عدالة الله في مسؤولية المكلف واستحقاقه الجزاء. تنفيذا للحقيقة التشريعية التي استنبطوها من الآيات الدالة على ذلك»[1].

وإذا كان هنالك من خلاف بين القدرية والمعتزلة فالأوائل يرون أن قدرة العبد مطلقة، بينما يراها المعتزلة من آثار حكمة الله وتدبيره، تمكينا للمكلف وتصحيحا للتكليف الذي تتحقق بموجبه المسؤولية والجزاء، ولو خلق فيهم المعصية أو الطاعة لما صح أن يسألهم[2].

وحرصاً من المعتزلة على تقنين هذا الأمر، بعث غيلان المشقي برسالة إلى عمر بن عبد العزيز متأولاً ما ورد في الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾[3] يقول فيها: «لن تجد داعيا يقول: تعالوا إلى النار. ومن ذا الذي سيجيب؟ ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكيما يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضي بما يعذب عليه؟. أم هل وجدت رشيدا يدعو إلى الهدف، ثم يضل عنه؟. أم هل وجدت رحيما يكلف العباد فوق الطاقة، أو يعذبهم على الطاعة؟. أم هل وجدت عادلا يحمل الناس على الظلم والتظالم؟. وهل وجدت صادقا يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟. وختم رسالته بقوله: «وكفى ببيان هذا بيانا، وبالعمى عنه عمى»[4]. واردفوا ذلك بحل قضية القضاء والقدر بتفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[5] بأن المراد من الكتابة في اللوح المحفوظ

(1) المصدر السابق ص 221.
(2) مفهوم العدل، ص 183.
(3) سورة القصص، الآية: 41.
(4) المصدر السابق ص 156.
(5) سورة يونس، الآية: 96.

بموتهم على الكفر؛ لا يعني سوى كتابة معلوم لا كتابة مقدور. وعززوا وجهة نظرهم بتأويل قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]؛ بأن الله ذكر العمل وأراد المعمول فيه، وذلك على طريق التقريع والتوبيخ، فدل على أنه أراد المنحوت تقريعا لعبادة الأصنام التي يتساوى الجميع معها في درجة الخلق[2].

وأما فيما يتعلق بتوفيق البعض وخذلان البعض الآخر؛ فقد أرجعوا ذلك إلى مبدأ اللطف الذي يعد في نظرهم الداعي إلى الفعل، وقسموه إلى نوعين: أحدهما يتعلق بأصل التكليف المتمثل في إرسال الرسل وإنزال الكتب، والآخر يتعلق بأفعال العباد، ويختص به المؤمنون دون سواهم زيادة في منفعتهم وهداهم[3] لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾[4]. وهو المراد بقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[5] وفي هذا ما يدل على حرية إختيار الفعل، ولو لم يكن الأمر كذلك لما كانت هنالك حاجة إلى مبدإ اللطف والتوفيق والمعونة.

ويتضح من هذا التصور أن حرية الإرادة تمثل خلاصة فكر المعتزلة، ورفضها يعد في نظرهم رفضا للشرائع وتعطيلا لدعوة الأنبياء، وإنزال الكتب، وأن أفعال العبد كلها باختياره، ولم يخالف في ذلك سوى النظّام والجاحظ وثمامة بن الأشرس، وسائر البغداديين الذين كانوا يرون أنها جبلة وطباع في الإنسان، وخالفهم قي ذاك البصريون، فلم يرتضوا ذلك اعتقادا منهم أن لو كانت كذلك، لكانت من فعل الله، لأنه الفاعل للطبع[6].

---

(1) سورة الصافات، الآية: 95 ـ 96.
(2) ينظر المصدر السابق، ص 352.
(3) المصدر السابق ص227.
(4) سورة محمد، الآية: 17.
(5) سورة الأعراف، الآية:96.
(6) ينظر المصدر السابق ص 184 و 185.

وما دام الأمر يتعلق بالفعل الإنساني، فهم يرون أيضا أن إنجازه يتطلب ما يعبر عنه بالاستطاعة.

وتجنبا لسرد الاختلاف بين المدارس الكلامية فيما يتصل بزمن الاستطاعة أثناء القيام بالفعل، فإن المعتزلة يرون، الاستطاعة تسبق الفعل، وساقوا لما يؤكد وجهة نظرهم أدلة من القرآن الكريم: منها قوله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[1]. وفي ذلك دلالة عقلية على أن العبد يستطيع أن يفعل، ويقدر على الشيء قبل أن يفعل، وقدموا دليلا لتقدم الاستطاعة على الفعل ما ورد على لسان ابنة شعيب لأبيها ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[2]. حيث أخبرت عنه أنه قوي على ما يحتاج إليه أبوها من الأعمال، وكذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾[3].

وبذلك يكون المعتزلة ممن جعلوا الاستطاعة تتساوق مع حرية الإرادة، وقبل القيام بالفعل حتى يتحقق بذلك مبدأ الجزاء.

الوعد والوعيد:

الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل سواء أكان ذلك تفضلاً أو إحساناً، أو عن استحقاق. أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل مع الأخذ في الاعتبار زمن الاستقبال في الحدين معاً[4].

ويعد هذا الأصل من المبادي المنبثقة عن مفهوم العدل، ويعود ظهوره إلى مقاومة الإرجاء الذي نشأ القول به أواخر القرن الأول الهجري؛ كرد طبيعي

(1) سورة التوبة، الآية: 42.
(2) سورة القصص، الآية: 26.
(3) سورة النمل، الآية: 39.
(4) شرح الصول الخمسة ص 134 و 135.

دعت إليه ضرورة إبطال آراء المرجئة الذين هونوا من شأن العمل، وما يترتب على تبعته من جزاء، وعلقوا مسألة النجاة في الآخرة بمجرد التصديق القلبي دون اعتبار لعمل الجوارح، مكتفين بالنص على أن من شهد شهادة الحق دخل الجنة، وإن ارتكب الموبيقات، وترك الفرئض اتكالا على المغفرة؛ وهو ما دفع بالمعتزلة إلى التصدي لمثل هذا الاتجاه، وسد باب التهوين من ارتكاب الذنوب، والتهاون في الأعمال مستدلين على صحة ما يدعونه من أنه إذا علم المذنب أنه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على فعله وإغراء للغير عليه، وهذا لا شك أنه مناف لمقصود الدعوة[1]. إلى جانب ما في شمول تعريض الكل للعقاب من أثر نفسي في الزجر من ارتكاب المعاصي، وتحديد دقيق للمسؤولية القائمة أساسا على تمكين قدرة المكلف على طرفي الفعل إقداما وتركا. وما يترتب على ذلك من تنفيذ وعده سبحانه المطيعين بالتواب، وتوعده العصاة بالعقاب، دون أن يخلف في تنفيذ وعده، أو وعيده أو يجور فيهما[2]. ووضعوا في ذلك شروطا تستحق بها الأفعال أحكام المدح أو الذم، وما يترتب على ذلك من ثواب أو عقاب، وعلقوا الأمر في ذلك مرة بما يتصف به الفعل في حد ذاته من حسن أو قبح، والآخر باهلية الفاعل وعلمه بقبح الفعل أو حسنه، ووازنوا بين شروط استحقاق الثواب والعقاب، وانتهوا إلى القول بأن ما يوجب شروط الثواب لا يختلف في شيء عن شروط وجوب العقاب؛ وتبعا لذلك فلم يجيزوا لمرتكبي الكبائر دخول الجنة لما يفضي به ذلك من الجمع بين الثواب والعقاب وهو محال، إذ لا يجوز أن يدخل الجنة ألا من كان مثابا، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله لا يفعل القبيح[3].

وأعطوا أنفسهم الحق في تأويل الآيات التي تنص على المقاضاة يوم القيامة؛ منها قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ

---

(1) المواقف ص336.

(2) ينظر المعتزلة بين الفكر والعمل ؛ ص 44 وما بعدها.

(3) شرح الأصول الخمسة ص 667.

﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ * لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾[2] وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[3]. فصرفوا هذه الآيات وغيرها من آيات الوعيد إلى العموم، ولم يجوزوا أن يحمل خطاب الله على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، أو أن يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه[4]، فضلا عن أن الله سبحانه قد أخبر أن العصاة والمجرمين يعذبون بالنار ويخلدون، واسم العاصي والمجرم يتناول الفاسق والكافر جميعا، فيجب حمله عليهما لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، وما دام لم يرد ما يخصص ذلك فالمراد بهما جميعا[5] ولم يفرقوا بين المعاصي البدنية والقلبية.

والمعتزلة يعترفون بحقيقة الشفاعة؛ ولكنهم يقصرونها على المؤمنين، ليزدادوا بها في منازلهم، ودرجاتهم في الجنة، ولم يسيروا في ركب بقية الفرق التي أخذت بها كإحدى جهات العفو عن مرتكب الكبيرة، ولم يسلموا بما ورد في الحديث الشريف: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[6] لأنه حسب وجهة نظرهم لم تثبت صحته، وحتى لو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ﷺ، وهذه المسألة طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به[7].

وانتهوا بعد ذلك إلى القول بأنه لا سبيل إلى العفو سوى التوبة المشروطة هي الأخرى بأمور في إقلاع صاحب الكبيرة عن ذنبه، قبل أن يوافيه الأجل، وأن تكون توبته حقيقية فلا يعود إلى الذنب الذي تاب عنه، وأن يستديم الندم مع الانكفاف عن جميع الذنوب لاشتراكها في علة القبح الواحدة، وأن يبادر إلى

---

(1) سورة الزلزلة، الآية: 7 و8.
(2) سورة الزخرف، الآية: 75 و76.
(3) سورة النساء، الآية: 14.
(4) المصدر السابق 660.
(5) المصدر السابق 660.
(6) مسند الإمام أحمد بن حنبل ج 3 / 213.
(7) شرح الأصول الخمسة مصدر سابق، ص 691.

رد المظالم إلى أهلها مع الأخذ في الإعتبار أنه لاتقبل توبة العاجز عن إتيان المعصية، أو عند إشرافه على الموت[1].

وهكذا فإنه يمكن القول: بأن نظرة المعتزلة في الوعد والوعيد يحكمها عدل الله يوم القيامة أخذا بمبدأ الاستحقاق من ناحية، وتعويضا لاختلال الموازين في الدنيا المليئة بالشرور والآلام والمحن من ناحية أخرى، لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[2].

المنزلة بين المنزلتين:

يمثل هذا الأصل عند المعتزلة البداية الحقيقة الذي بنيت على أساسه أصولهم الأخرى، وتميزت به هذه المدسة عن بقية المدارس الكلامية، وإذا كان هنالك من تقديم وتأخير بين تلك الأصول كما سبقت الأشارة إلى ذلك، فهو يرجع إلى الأهمية التي يمثلها هذا الأصل في الترتيب عند دراسة البداية التاريخية لظهور هذه المدرسة، وإلى دخوله في إطار أول محاولة تشهد للمعتزلة برد المتشابه من الآيات إلى المحكم: منها في نسق عقلي تتحدد على أساسه القضايا العامة والظواهر الثابتة التي تعتد بالماثور في تفسير مفاهيم القرآن الكريم ومعانيه، وتسلك المتشابه مع المحكم في خيط واحد تحت منطق العقل وبلاغة التأليف والنظم[3]، انطلاقا من نظرية الوجوه القرآنية لتحقيق المطابقة بين المحكم والمتشابه.

ويعود تأصيل هذا المبدأ إلى اعتبارهم العمل من مقومات اللإيمان، وجزءا من مكوناته الأساسية، ووفقا لهذه التصورات؛ فهم يرون أن مرتكب الكبيرة قد أخل بأحد شروط الإيمان، وهدم ركنا من أركانه؛ وهو العمل

---

(1) ينظر في علم الكلام، المعتزلة، ص 158. وكذلك الفرق الكلامية الإسلامية، ص 257.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 47.

(3) ينظر مفهوم العدل، ص141 وما بعدها.

بارتكابه الكبيرة؛ ولذا فهو لا يسمى مؤمنا؛ لأنه يستحق بارتكابه الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف به والإهانة. وقد ثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة[1].

وخروجا من هذه القضية بحكم أكثر اعتدالا، فقد بحثوا في آراء الخوارج، والمرجئة فأنكروا على الخوارج إطلاقهم كلمة الكفر على مرتكب الكبيرة؛ معللين لوجهة نظرهم بأن عدم تسميته مؤمنا «لا يدخل في حظيرة الكفر، وما يترتب على ذلك من المنع من الموارثة والمناكحة والدفن في مقابر المسلمين»[2]. وصاحب الكبيرة بحسب هذه المقاييس لا يسمى كافرا لإقراره وتصديقه، وإذا كان هنالك ما يسلب عنه صفة الإيمان؛ فيعود أمره إلى تهاونه وإخلاله بشروط الإيمان لارتكابه المعاصي، ولكنه في الوقت نفسه لا يسمى مؤمنا على الإطلاق، كما تقول المرجئة الذين لم يقيموا وزنا للمعاصي مع الإقرار، ولا يسمى منافقا بحسب ما ذهب إليه الحسن البصري؛ لأن المنافق يبطن الكفر، ويظهر الإيمان، ومرتكب الكبيرة ليست هذه حاله[3]؛ فكانت المنزلة بين المنزلتين هي المخرج الوحيد من هذا الخلاف حسب تصوراتهم[4].

ومع هذه المحاولة التي قصد المعتزلة من ورائها التوفيق بين الفرق الإسلامية، فإنهم على ما يبدو أضافوا رأيا جديدا كان موضع نقد واتهام لهم بخرق الإجماع والخروج عنه. وقد دافع المعتزلة عن فكرهم، ولم يعتدوا بما اتهمهم به خصومهم من التأثر بالفكر اليوناني الذي نقل عنه أنه كان يرى أن هنالك منزلة بين الحسن والقبح[5].

والواقع الذي لا مراء فيه ليس هنالك ما يعزز هذا الاتهام قبل أن يكونوا قد اعتمدوا على روح الدين الإسلامي الذي يدعوا إلى الأخذ بالوسطية في كل

---

(1) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية، ص 259.
(2) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 260.
(3) شرح الأصول الخمسة، ص 715.
(4) المصدر السابق، ص 713.
(5) الفرق الكلامية الإسلامية، ص261.

الأمور[1]. ولكن الذي ينبغي أن يؤاخذوا به في نهاية هذا الطاف؛ أنه لم يكن لتفريقهم بين الكفر والإيمان معنى يذكر، ما داموا قد حكموا على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار، وإن ميزوا بينه وبين الكافر في الدرجة.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يجسد هذا الأصل ثمرة جهود المعتزلة في تطبيق مقومات الإيمان في حياة المسلم، وبناء ذاته الإنسانية، وتسخير منابع قدراته وقابلياته متجاوزين بذلك نطاق الفكر النظري إلى الواقع العملي الذي يعبر عن إحلال العمل منزلة رفيعة في خدمة المجتمع الإسلامي والتأثير فيه، والمشاركة في تطويره وحفظه من عوامل الهدم الداخلية والخارجية وحمله على التزام حدود الشرع[2] لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[3].

وقد دعا المعتزلة إلى تطبيق هذا الأصل عمليا، ومارسه العديد من أعلامهم بما عرف عنهم من التصدي للزنادقة، ومثيري الفتن من الصابئة والمجوس وأهل الكتاب، وأرباب الجمعيات الفلسية القديمة، واعتبروه من فروض الكفاية؛ لاعتقادهم بأنه لا يصلح للقيام بهذا الأمر إلا من عرف المعروف معروفا والمنكر منكرا، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته، وكيف يباشره، لأن الجاهل ربما نهى عن معروف، أو أمر بمنكر، كما قد يغلظ في موضع اللين، أو يلين في موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيده الإنكارعليه إلا تماديا، وأن يعلم أن نهيه لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه؛ كإحداث فتنة بين الناس أو انقسام بينهم، مع الأخذ بمبدأ التدرج في التطبيق؛ إذ لا يجوز اللجوء إلى القسوة والشدة إذا كان هنلك ما يساعد على تطبيق الأمر بيسر لقوله تعالى: ﴿وَإِن

(1) المصدر السابق، ص 261.

(2) المعتزلة بين الفكر والعمل، ص 47.

(3) سورة آل عمران، الآية: 110.

طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1]. على أن يكون التنبيه والنصح في المسائل البسيطة التي لا تـثير شقاقا، وأما فيما يتعلق بإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاء والأمراء فهو من اختصاص القائمين بأمر المسلمين وولاة أمورهم[2].

والذي يبدوا من هذا الاعتدال أن المعتزلة لم يقروا هذا المبدأ ويصلوا إلى مثل هذه الشروط إلا بعد تلك التجربة المريرة التي خاضوا غمارها في حمل الناس على الإعتقاد في مسألة خلق القرآن، وما ترتب على ذلك من اضطهادات كانوا هم من وقودها فيما بعد.

وأيا كان الأمر فإن المعتزلة يتفقون مع الأشاعرة في تطبيق مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حياة الناس، وطرق تعاملهم، وبخاصة فيما يتعلق بالنهي عن المنكر الذي يتجاوز ضرره حدود الفرد إلى دائرة المجتمع، كما يرون أن أي تهاون في التصدي له ستكون له عواقب وخيمة وظهور بؤر للتوتر تحول دون تطور المجتمع واستقراره وبناء حضارته..

(1) سورة الحجرات، الآية: 9.

(2) ينظر في ذلك شرح الأصول الخمسة، موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص741 وما بعدها.

مدرسة أهل السنة والجماعة

الأشاعرة والماتريدية

لم يكن اختلاف الأشعري والماتريدي في بعض المسائل، أو اتفاقهم في أخرى ناتجا عن إعداد مسبق لتقسيم الأدوار في استيعاب فكر أهل السنة، أو توزيع مسائله فيما بينهما، إذ لا يمكن تصور الاتفاق وفق منهجية محددة بين متعاصرين، لم يجمع بينهما لقاء يعرض فيه أحدهما على الآخر ما اهتدى إليه من فكر، أو يأخذ عنه، أو يعتمد عليه في تحليل القضايا بالقدر الذي يعود إلى ازدهار فكر أهل السنة وتفوقه في ساحة الفكر في تلك المرحلة التاريخية، وتراجع فكر بعض الفرق ومنها المعتزلة، وإن ظل الحكم في تراجعه أو انحساره ليس على اطلاقه، ويبدو ذلك واضحا بما تسرب إلى فكر الأشعرية الذين أوجبوا تحكيم العقل في مسائل الأصول بعد الدخول في الإسلام، ما لم يوجبوه على أهل الفترة، وتوسع الماتريدية فأوجبوا على العقل الإيمان بالله قبل ورود السمع؛ وهو ما قالت به المعتزلة كما سيتضح فيما بعد.

مدرسة الأشاعـرة بين العقل والنقل

لم تكن مدرسة أهل السنة والجماعة التي كانت تمثل مبدأ الوسطية

والاعتدال غائبة في أي مرحلة من مراحل التاريخ السابقة، أو أنها كانت تنتظر الوقت المناسب لتظهرفيه كما قد يظن البعض، وإنما كانت قائمة تتحدى أصحاب الاتجاهات المتطرفة، وتقاوم نفوذها. وظلت تلك الحركات تتصارع فيما بينها ويخطّئ كل منها الآخر إلى أن آل أمرها إلى الضعف والإعياء والترهل، واستمر التيار السني المعتدل يواصل نشاطه بعد خفوت تلك الأصوات وانحسار ظلها بأكثر قوة.

ولم يكن الأشعري ممن ابتدع الفكر السني وإنما أصبح واحدا من أتباع هذه المدرسة بعد أن تخلى عن الفكر الاعتزالي، ولو لم يظهر الأشعري في تلك الفترة التاريخية أو في غيرها لاستمر ذلك التيار المعتدل تلقائيا، وبخاصة بعد خفوت تلك الأصوات.

وإذا كان هنالك من يرى أن الأشاعرة الذين قادوا هذا التيار المعتدل قد انتصروا للنقل ضد العقل؛ فإن ما جاء في مؤلفات هذه المدرسة في علم الكلام وأصول الفقه والقواعد الفقهية، ومن ردود على تلك المدارس المتطرفة، وغيرها من التيارات المناوئة للإسلام تشهد لهم بالمواءمة بين النقل والعقل كما سيتضح من هذه الدراسة.

تأييد الأشعري لمدرسة أهل السنة:

لقد تأسست مدرسة أهل السنة والجماعة قبل الأشعري، وأصبحت تحمل هذا الاسم على وجه التحديد بعد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما عن الخلافة حقنا لدماء المسلمين، وجمعا لكلمتهم.

وإذا قدر لهذه المدرسة أن تعرف بالأشعرية فيما بعد؛ فإن ذلك يعود إلى اعتراف أهل السنة أنفسهم بفضل الأشعري الذي حمل لواء هذا الاتجاه بكل جرأة، وقام بمناصرته والذود عنه من ناحية، وإلى تلك الجهود التي بذلها في تحديد معالم هذه المدرسة، وجمع ما تفرق من آرائها، والتعريف بمكوناتها، واستعراض أدق تفاصيلها من ناحية أخرى.

وقد أجمعت المصادر أن الأشعري كان معتزليا يتمتع بقدرة فائقة في الجدل والمناظرة، ثم أكب على دراسة المذاهب السائدة، فوجد أن المجتمع الإسلامي يموج بالافتراق وعدم التطبيق، ويتبادل تهم التكفير، فرأى أن مشكلة الإيمان هي المشكلة المركزية التي يجب حلها بما يحفظ للإسلام يسره، ويرد للمجتمع وحدته بعيدا عن التأويل المتعسف الذي يتيح استغلال النص الديني لصالح الأهواء والنزوات[1].

وبعد دراسة عميقة لفكر تلك المدارس بموضوعية وتجرد، ونبذ التقليد، تمكن من الموازنة بين الاتجاهات، وانتهت به الحالة في نهاية المطاف إلى تحديد اتجاهه واختيار انتمائه، فكانت مدرسة أهل السنة هي الملاذ الأخير لما وجده في فكرها من قيمة اجتماعية، تجعل التعدد ضرورة حضارية، والعقلانية غير المنقطعة منهجا معرفيا ثابتا[2] ذلك هو أبو الحسن علي بن إسماعيل أحد كبار المفكرين المعروف بالأشعري، ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري ﷺ. ولد بالبصرة (سنة 260 هـ)[3]، وتربى على مائدة الفكر الاعتزالي منذ نعومة أظافره، ونهل من منابع فكرها في الجدل والمناظرة، ثم تخلى عنها، والتحق بمدرسة أهل السنة، وأرسى دعائم منهج يقوم على مبدإ «التوسط بين العقل والنقل، وأنحى باللائمة على أولئك الذين يقتصرون على أحدهما دون الآخر مبينا أن ما تشهده البيئة من نزاع؛ إنما يعود إلى تلك المواقف الإطلاقية السائدة في عصره، فدعا إلى عدم الاقتصار على أي جانب من تلك الجوانب دون الآخر، ورد «على أصحاب الديانات الشرقية، والمنكرين للألوهية والفلاسفة الطبيعيين القائلين بقدم العالم، كما رد على الفرق الكلامية وأصحاب الاتجاهات المتطرفة»[4] ملتزما الحياد والموضوعية، ويشهد على

---

(1) الوسطية والتيسير في الإسلام، سلسلة آفاق إسلامية، تأليف مجموعة من الأساتذة، ط 1/ أكتوبر 1990 كتابة الدولة للشؤون الدينية.

(2) المصدر السابق، ص 21 بتصرف

(3) الفرق الكلامية الإسلامية ص 268.

(4) المصدر السابق، ص 270.

انصافه للفرق الإسلامية تسمية كتابه «مقالات الإسلاميين». ودافع عن علم الكلام ضد القائلين بتحريمه في رسالة بعنوان «استحسان الخوض في علم الكلام»؛ وهي تمثل الجانب العقلي في تفكيره، وله كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» أشاد فيه بأحمد بن حنبل إلا أنه أخفق في استرضاء الحنابلة. وله كتاب «اللمع في الرد على أهل الزيغ» يكشف عن منهجه في الأخذ بالعقل والنقل[1]. وإذا كان هنالك من خلاف بينه وبين المعتزلة فهو يرجع إلى أن المعتزلة مالت إلى العقل على حساب النص الديني، بينما مال الأشعري إلى النص الديني مضحيا بالعقل في بعض المسائل أحياناً.

وقد رجح الرواة أن وفاته كانت (سنة 324 هـ) ودفن بالكرخ باب البصرة[2]. بعد أن أغنى الفكر الإسلامي بمؤلفاته المتعددة، وأجاد في بناء منهج في الفكر يقوم على قبول مبدأ الاختلاف مع الآخرين، وفي داخل مدرسة أهل السنة نفسها.

ولم يكن الأشعري وحده في الميدان، وإنما ظهر أعلام في الفكر خدموا الاتجاه السني المعتدل الذي دافع عنه الأشعري، وحدد ملامحه بما أدخلوه فيه من تعديلات[3]؛ ومن بين هؤلاء الأعلام أبوبكر بن الطيب الباقلاني (ت 403 هـ) الذي اشتهر بدقة منهجه في تطوير الفكر الأشعري الكلامي العقدي، والمؤسس لعلم الكلام السني بما عمد إليه من نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري، ووضعه لمقدمات الأدلة وترتيبها وفق نسق منهجي مستكملا بذلك القصور الذي كان يعاني منه من سبقه من الأشاعرة بسبب نقص التكوين الفلسفي في طرق الاستدلال، وممهدا لمن بعده طريقة الجدل الكلامي.

---

(1) المصدر السابق، ص 271.

(2) ينظر في ذلك ابن النديم نط/ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ص 257 وتبيين كذب المفتري إلى ما ينسب إلى الإمام الأشعري؛ ط 1 / 1347 هـ مطبعة التوفيق دمشق، ص 128 و136

(3) ينظر المصدر السابق، ص 272.

وقد احتذى حذوه في هذا المجال من جاء بعده من أعلام هذه المدرسة أمثال: عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) وأبو المعالي الجويني (419 -478 هـ) وأبوحامد الغزالي (ت505هـ) والشهرستاني (469- 547 هـ) وفخر الدين الرازي محمد بن عمر (544 - 606 هـ) والإيجي والأصبهاني والجرجاني وأبو إسحاق الإسفرايني، وغيرهم ممن واصل إحياء جهود هذه المدرسة من المتقدمين، وتبعهم في هذا العصر بعض الأعلام: منهم مصطفى صبري وله في هذا الاتجاه مؤلفات متعددة منها على سبيل المثال: «موقف البشر تحت سلطان القدر» و «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، ومحمد عبده الذي اشتهر برسالة التوحيدالتي أعد نسيجها الفكري في ضوء الاتجاه الأشعري المعتدل.

الفكر الأشعري:

لم يكد يطل القرن الرابع الهجري حتى تجاوزت الأمة الإسلامية مرحلة طويلة من مراحل الصراع والاستقطاب، ودخلت مرحلة جديدة اتسمت برؤية كانت أقرب إلى القصد، وأبعد عن التحامل والانفعال.

ومع ما يقال: إن الأشاعرة قد ثاروا ضد المعتزلة الذين بالغوا في تحكيم العقل، والتعصب له؛ فإن الأشاعرة في حقيقة أمرهم لم يتنكروا للعقل، بل حثوا على النظر والتدبر، وتلمسوا الحلول الوسطى للمشكلات الكلامية موضحين أن هنالك مسائل طريقها العقل، وأخرى طريقها السمع، والمنصف هو من يرد كل شيء إلى بابه، وأن ما يقال عنهم: إذا تعارض العقل مع النقل قدموا النقل، لا يؤخذ الأمر على إطلاقه، وأن كل الذي فعلوه أنهم نظروا في المسائل فوجدوا أن هنالك مسائل طريقها العقل، وأخرى طريقها السمع، فردوا كل شيء إلى بابه، ولا يمكن أن يقال: إنهم اكتشفوا أن هنالك تعارضا بين العقل والنقل بالقدر الذي يمكن أن يقال: إنهم وضعوا منهجا وسطا يعتمد «الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر: في الفقه بين أهل الرأي والحديث،

وفي الشريعة بين الفقهاء والصوفية، وفي الفلسفة بين الفلسفة والدين، بل وفي جميع المسائل التي عالجوها في علم الكلام[1]؛ أي أن منهجهم يقف وسطا بين المبالغة في تحكيم العقل كما هو الحال عند المعتزلة، وينتقد الجمود والتقليد، والتوقف عند ظاهرية الحنابلة[2].

ومع ما قيل: إن الأشاعرة قدموا منهجا وسطا حظي بالقبول، فهنالك مسائل استطردوا إليها، وأخرى لابسها بعض الغموض ظلت محل تساؤل واستفسار؛ منها مسألة صفات الله والرؤية، والكلام، والكسب والاستطاعة.

الألوهية:

يقوم فكر الأشاعرة في إثبات وحدانية الله على المنهج القرآني القائم على التأمل في النفس، والنظر في الكون كله، وما يعتري جواهره وأعراضه من تغير وتنوع، ومحدودية، وحاجة ونسبية مستخدمين في ذلك أدلة المتكلمين القائمة على فكرة واجب الوجوب الغني بذاته عن غيره، وممكن الوجود الذي تبدوا حاجته في الحدوث إلى غيره، إذ لا يعقل أن يترجح وجوده وهو عدم محض من غير مرجح، ولو جاز ذلك لجاز القول بأنه أوجد نفسه بنفسه، وهذا يعني أنه كان موجودا قبل أن يوجد، وهو أمر يستحيل تصوره عقلا، وكذالك على دليل التمانع الذي يثبت ضرورة الواحد؛ لأن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نسق واحد ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ هُمۡ يُنشِرُونَ * لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3]، وعولوا في ذالك على الإرادة، فقالوا: إذا اتفقت الإرادتان ففي هذه الحالة لا يمكن أن تتم إرادة أحدهما إلا أن يريد الآخر، ولو كان الأمر كذالك لدل على عجزهما. وإذا تحقق مراد أحدهما دون اللآخر، ثبت أن الذي لم تثبت إرادته يعد عاجزا، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما، فضلا عن

(1) ينظر في علم الكلام، الأشاعرة، د. أحمد محمود صبحي، ط / د. ت دار النهضة العربية، ص87.

(2) ينظر المصدر السابق، ص87.

(3) سورة الأنبياء، الآية: 21 -22.

أنه لو تعلقت إرادة أحدهما بالخلق، والآخر بعدم الخلق، لاستحال أن يكون الشيء مخلوقا ومعدوما في الوقت نفسه، وانتهوا بعد استعراض هذه الأدلة إلى الإقرار بأن الله لا يكون إلا واحدا[1].

تنزيه الله:

تتضمن العقائد اليهودية والنصرانية والماجوسية نزعات التجسيم والتشبيه والحلول والاتحاد والاشتراك في الذات ظلت طوائف حاقدة تقوم ببثها بين الأوساط الاجتماعية من العامة ومحدودي الفكر والثقافة، وقد بلغ من تأثيرها أن هنالك من بعض الفرق من تبنى تلك الأفكار، فانبرى لها الأشاعرة بالرد عليها، ودحض ما تسرب منها، فنفوا عنه سبحانه كل صفة لا تليق بكمال ذاته بمنهج كلامي رصين، يلتقي في كثير من جوانبه مع المعتزلة.

وإذا كان هنالك من تساؤل فهو يتجه أساسا إلى معرفة موقفهم من الآيات التي يوحي ظاهرها التشبيه، وهنا لا بد من الإشارة إلى تباين المواقف من هذه المسالة، فالأشعري التزم مذهب التوقف، فأثبت لله ما أثبته لنفسه من الصفات التي ورد بها الخبر، دون تكييف لها أو تأويل لمعناها، لكن المتأخرين من الأشاعرة مالوا إلى التأويل دون توسع أو تفصيل على النحو الذي ظهر عند المعتزلة، ومن ذلك على سبيل المثال فإن الرازي رفض التسليم بما ورد في القرآن الكريم من ذكر الوجه والعين والأيدي؛ لما توحي به هذه الصفات من تشبيه وتجسيم تتنافى في حقيقتها عقلا مع ما يجب لله من تنزيه، وذهب الغزالي في تأويله لمسألة الاستواء على العرش بمعنى الاستيلاء، وأن ذكره سبحانه للعرش وهو أعظم المخلوقات يدل على استيلائه على ما دونه في العظم[2].

---

(1) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية، ص 276

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، تحقيق الأب مكارثي ط / 1952 م المطبعة الكاثوليكية بيروت

الصفات:

تعد الصفات من الأعراض التي تكسب الموصوف معنى عند وجودها، وتسلبه إحدى تلك الخصائص عند عدمها: كالعلم والجهل والقدرة والعجز.

وإذا كانت الصفات تغير من حكم الموصوف وجودا وعدما، فإن صفات الله أزلية لازمة ثابتة.

وقد قسم الأشعري صفات الله تعالى إلى صفات ذاتية، وصفات فعلية؛ والذاتية هي صفات أزلية لا يجوز أن يوصف بضدها[1] وهي: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والرؤية، وصفات فعلية جوز الوصف بها وبضدها كالخلق والإرزاق والإحسان والإعزاز والإذلال والغضب والرضا والعدل ونحو ذالك، وهي محدثة حسب وجهة نظره غير أن الأشاعرة المتأخرين لم يرتضوا هذا التعبير لماقد يوحي به من الحدوث، والله ليس محلا للحوادث، وإنماهي صفات قائمة بالذات قبل الفعل وبعده، وقد مثل أبوحامد الغزالي لذالك بالسيف فهو في الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع صارم بالفعل، وكذالك فإن صفة الخلق إذا أجريت لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن موجودا[2]. وعبروا عن الصفات جميعا بأنها ليست هي الذات، وليست شيئا آخرغير الذات، معتمدين في ذلك على فكرة العلاقة بين الجزء والكل، فالكل يشمله ويشمل الجزء، ومثل الغزالي لذلك بيد زيد فهي ليست زيدا، وليست غير زيد[3].

وأما عن زيادة الصفة على الذات، فالمعتزلة يرن أنها عين الذات، وليست زائدة على الذات، وهنالك من امتنع عن اطلاق كلمة الزيادة لعدم ورود الشرع بها، واختار الأشاعرة لفظ الزيادة؛ وهي لا تعني بحسب ما عقب به الإيجي سوى زيادة المفهوم على مفهوم الذات، وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، ص 101.

(2) المصدر السابق، ص 86.

(3) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 285.

على حقيقة الذات فلا[1]. وعند الغزالي تعني الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن أن يشتق للوجود بسببها الاسم[2].

والذي يبدو من هذا التصور أن المراد من الزيادة أنها لا تعني سوى المباينة بين الذات الموصوفة، وبين الصفة تجنبا لما قد يقال من أن العلم نفس الذات، والقدرة نفس الذات، ونحو ذالك بالنسبة لبقية الصفات.

وما دام الأمر يتعلق بالصفات فهنالك خلاف حول الإرادة، فالأشعري وحد بين الإرادة والمحبة والرضا، وخالفه من جاء بعده من الأشاعرة، لما قد يوحي به هذا القول من تأويل بعيد عما ورد في الآية الكريمة: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾[3] من أن ذلك يعني لا يرضى لعباده المؤمنين الكفر، لا سائر من اختاروا الكفر. والذي ذهب إليه المتأخرون هو أن الله سبحانه مريد وجود الفعل، وصفة الفعل راجعة لكسب العبد، فإن كان الفعل جاء موافقا للأمر يسمى طاعة، وإن كان مخالفا لذالك سمي معصية[4]؛ وهو أمر طبيعي لأن الله سبحانه وتعالى أراد للعبد أن يكون حرا، ومادام الأمر كذالك فإن جميع ما يأتي به العبد من أفعال يعدموافقا لإرادة الله التي منحته حرية القيام بالفعل، سواء أكان الفعل خيرا أم شرا، غير أن ذالك لا يعني أن الله راض على ما يأتي به العبد من أفعال تتعارض مع الأمر التشريعي.

صفة الكلام:

يعد الكلام من بين المعاني القائمة بنفوس المتكلمين يعبر عنها بألفاظ

---

(1) المواقف في علم الكلام، ط/ د. ت عالم الكتب بيروت، ص 280.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 86.

(3) سورة الزمر، الآية: 7.

(4) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 290.

مختلفة بحسب اختلاف اللغات، أو بما اصطلح عليه من إشارات، وإن لم تكن تلك المعاني من جنس تلك الأصوات والحروف، وإنما وضعت الألفاظ للتعبير عن ماهية ذاتية واحدة، قائمة بالنفس لا يمكن تغيرها بحسب تغير الأوضاع. «ولولا مطابقة المعاني لما في النفس وسبقها لما عد ذلك كلاما أصلا»[1].

وأما عن كلامه سبحانه فقد حده الأشاعرة: بأنه صفة أزلية قدسية من صفات الجلال ونعوت الكمال قائم بذاته تعالى، ليس من جنس كلامنا المكون من أصوات وحروف. وليس كما ورد عن المعتزلة الذين «يعدونه فعلا من أفعاله أحدثه الله في محل، وأنه حادث، وليس هنالك كلام من غير جنس كلامنا، وأن القرآن نفسه مخلوق»[2] واستدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بأن الله سبحانه وتعالى قد ميز بين الخلق والأمر فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3] فوجب أن لا يكون الأمر داخلا في الخلق»[4]. ثم إن الكلام لو كان حادثا لكان إما أن يقوم بذات الله تعالى، أو بغيره، أو لا يقوم بمحل، فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلا للحوادث، وهو محال، وإن قام بغيره فهو أيضاً محال؛ لأنه لو جاز أن يتكلم بكلام قائم بغيره، لجاز أن يكون متحركاً بحركة قائمة بغيره، وساكناً بسكون قائم بغيره، وهو محال، وإن وجد ذلك لا في محل فهو محال وباطل بالاتفاق[5]. وأضافوا تأكيدا لذلك بأن الأمر والنهي يبنى على جواز بعثة الرسل، ومن نفى كونه متكلماً يلزمه أن ينكر كونه مُرْسِلاً رسولاً، فضلاً عن أن الأنبياء تواتر الخبر عنهم على أنهم جميعاً كانوا يثبتون له الكلام[6].

---

(1) ينظر نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني ط/ طبعة معادة بالأوفست، مكتبة المثنى بغداد ص 286

(2) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية ص 292.

(3) سورة الأعراف، الآية: 54.

(4) أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي ط/ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ص 62.

(5) المصدر السابق ص 62.

(6) المواقف في علم الكلام، ص 293.

والذي لا مراء فيه، كيف يمكن أن يكون له خلق، ولا يكون له أمر ولا نهي ولا وعد ولا وعيد، «وسلك أبو اسحاق الاسفرايني منهجاً آخر فقال: دلت الأفعال بإتقانها وإحكامها على أنه تعالى عالم، ويستحيل أن يعلم شيئاً لا يخبر عنه، فإن الخبر والعلم يتلازمان، فلا يتصور وجود أحدهما دون الثاني، ومن لا خبر عنده عن معلوم، لا يمكنه أن يخبر غيره عنه..»[1].

وتطرف الحنابلة بما عرف عن ظاهريتهم؛ فأكدوا أن كلام الله تعالى ليس إلا الحروف والأصوات، وهي قديمة أزلية»[2].

وبذلك يكون الأشاعرة ممن توسط في مسألة كلام الله فلم يأخذوا بما قالت به المعتزلة الذين نفوا الكلام النفسي، وإن وافقوهم في كون الأصوات والحروف حادثة، ولم يتفقوا مع الحنابلة الذين قلوا بقدم الأصوات والحرف، وإن وافقوهم في قدم القرآن، وأنه غير مخلوق، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة.

رؤية الله سبحانه:

الرؤية لغة المشاهدة بالبصر، وعند الجرجاني النظر بالعين وبالقلب[3] وهي في حق الله مسألة خلافية بين مفكري الإسلام، وهنالك من المشبهة والكرامية[4] من أجازها في الدنيا والآخرة، ونفاها المعتزلة نفيا قاطعا في الدارين، وتوسط الأشاعرة فنفوا رؤيته سبحانه في الدنيا، وأجازوها في الآخرة، وقدم الأشعري دليلا عقليا على صحة الرؤية مفاده «أن الله تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فوجب القول بصحة رؤيته سبحان[5]، ولم يأخذ

(1) نهاية الإقدام في علم الكلام ص 269.
(2) أصول الدين ص 63.
(3) ينظر في ذلك القاموس المحيط، الفيروزآبادي وكتاب التعريفات، الجرجاني.
(4) الكرامية نسبة إلى ابن كرام محمد بن عبد الله من المشبهة ولد سنة 190 هـ وتوفي سنة 255 هـ ومما ورد عنه أن ذات الله جسم لا كالأجسام وأما الموجودات فهي أفعال هذا الجسم. وقد اختلف أتباعه في تحديد ماهية الإيمان، كما اختلفوا في تحديد ماهية الجسم وحقيقته ونظرا لما عرف عنه من تطرف فقد تتبعوا آثاره وأحرقوا مؤلفاته فلم يصل منها شيء.
(5) الإبانة عن أصول الديانة ط/ 1348 هـ إدارة المطبوعات المنبرية القاهرة ص 17.

الأشاعرة المتأخرون بهذا الدليل، ومنهم الرازي الذي نقده وعده دليلا ضعيفا، فقال إن علة الرؤية إما الحدوث أو الوجود؛ والحدوث لا يصلح لوجوده بعد العدم، والقيد العدمي لا يصلح للعلية، فوجب أن تكون العلة هي الوجود ..وهذا باطل أيضاً؛ لأن المخلوقية حكم مشترك بين الجواهر والأعراض فجازت الرؤية، أما الله فوجوده عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، ولا يلزم من حصول حكم في شيء حصوله فيما يخالفه[1]. ولذا لا تصح الرؤية في حقه تعالى بهذا الدليل وإن جازت بغيره.

ونظرا لضعف الأدلة العقلية فقد اختار الأشاعرة السمع لإثبات الرؤية: منها قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته، والأول هو المقصود، والثاني يوجب الإمتناع عن إجرائه على ظاهره[3]، وأكدوا أن نفي الرؤية في حق الكفار الوارد في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[4] يدل بطريق المفهوم على أنه سبحانه يراه المؤمنون، وردوا على من اعتمد النفي بلن في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5] بتعليق الرؤية على استقرار الجبل وهذا الشرط ممكن، والمعلق على الممكن ممكن، ثم إن لن لو كانت تفيد التأبيد لقال لا تصح رؤيتي، وساق الرازي في ذلك مثالا مفاده: لو كان لأحد حجر وظنه الآخر طعاما فقال اعطني هذا لآكله، كان الجواب الصحيح أن يقال هذا لا يؤكل، أما إذا كان ذلك الشيء مما يصح أكله فيكون الجواب لن تأكله[6].

(1) أصول الدين ص 73.
(2) سورة القيامة، الآية: 22، 23.
(3) المصدر السابق ص 68.
(4) سورة المطففين، الآية: 15.
(5) سورة الأعراف، الآية: 143.
(6) أصول الدين ص 73

وقطعا لأي استرسال في سوق الأدلة فإن التجلي المشار إليه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾[1] يدل على أن الله له أن يتجلى لعباده بالكيفية التي تتفق وقدراتهم، دون أن يكون في ذلك تكييف أو مقابلة أو إحاطة بذاته تعالى.

الكسب:

تعد قضية الكسب أو الفعل الأنساني من أقدم المشكلات الفلسفية، وأشدها تعقيدا وعمقا، وأكثرها ثراء؛ فقد بحثت تحت ما يسمى بنظرية الفعل والكسب، والجبر والإختيار، وحرية الإرادة، والقضاء والقدر، والعدل، والاستطاعة. واختلف علماء الكلام حولها قديما وحديثا، كما لم يختلفوا في أي قضية أخرى قدر اختلافهم في قضية كهذه.

وأمّا متى أصبحت موضع بحث ونظر في الفكر الإسلامي، فإن الدراسات التاريخية ليس لديها ما يساعد على تحديد الفترة الزمنية، وكل الذي بين أيدي الباحثين أن المسألة كانت موضع جدل حاد بين القدرية[2] والجبرية[3] وحاول المعتزلة أن يهذبوا من آراء القدرية في هذه المسألة؛ لكنهم بالغوا في الرد على الجبرية، فوقعوا فيما حاولوا الفرار منه، وأصبحوا قاب قوسين أو أدنى من فكر القدرية بعد أن أطلقوا حرية الإنسان في الفعل، ونفوا عنه القدر،

---

(1) الأعراف: 143

(2) إن أول من قال بالقدر معبد الجهني (ت 80 هـ الذي دافع عن شرعية التكاليف وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار.

(3) الجبرية مذهب يعتبر كل أفعال الإنسان مثبتة قبل حدوثها، وتنفي نفيا قاطعا كل فعل للإنسان، وتضيفه لله سبحانه، ويعد شيخ الجبرية الجهم بن صفوان (ت 128 هـ). والذي يمكن قوله إن هذا من اتهام الخصوم، ما داموا لم ينكروا موجبات إقامة الحدود، وإن المتتبع لأقوالهم يجد أنهم لم يقولوا بالجبر المحض، لقولهم: إن الله خلق للإنسان قدرة كان بها الفعل، وخلق له إرادةللفعل واختيارا له منفردا. ينظر في ذلك الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي ص 22.

وجعلوه بيده، بل أصبح خلق الإنسان لفعله تعبيرا شائعا، وإذا أطلق فلا يقصد به إلا فعل الإنسان(1).

ومهما يكن فإن مسألة الأفعال وهي مناط التكليف القائمة على القصد والعلم والإرادة، لم تكن موضع اتفاق بين المفكرين؛ وربما يعود الأمر في ذلك إلى طبيعة هذه المسألة التي تعد من أدق المسائل وأشدها غموضا، ناهيك أن دلائل السمع يدل ظاهرها على أن كل شيء يجري في عالم الممكنات بقضاء وقدر، وورد منها ما يدل على أن للإنسان اختياراً، وهو مكتسب لأفعاله، وليس مجبراً على ما يأتي من فعل، وعلى ما يتوخى ويرتضي من مصير. ويشوبها ما عليه من حجج العقول من تعارض؛ وهو ما أفضى بالمفكرين من علماء الكلام وغيرهم إلى الاختلاف في مسألة الفعل، حتى في داخل المدرسة الواحدة(2).

وقد حاول الأشعري أن يتخذ موقفا وسطا بين المعتزلة والجبرية في مسألة الفعل الإنساني، وأن يرد على المعتزلة بأن العبد لو كان خالقاً لأفعال نفسه للزم وجود خالق غير الله، ووجود خالق غير الله محال، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، والآخر لو كان المرؤ موجداً لفعل نفسه محدثاً له لكان عالماً به،

---

(1) ينظر في ذلك مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط / 1969 مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1/ 227.

(2) ينظر في ذلك أفعال العباد في القرآن الكريم، د. عبد العزيز المجدوب. ط/ 1983 م الدار العربية للكتاب بيروت ص 42. وما دامت المشكلة تتعلق بالقضاء والقدر؛ فإنه لم يرد تحديد دقيق لمعنى كل منهما، فسواء أكان معنى القضاء إيجاد الله تعالى الأشياء حسب علمه وإرادته، والقدر علم الله تعالى بما تكون عليه المخلوقات في المستقبل، أوكان متعلق كل منهما معنى الآخر، فقد أخطأفريق من المسلمين الطريق، فرأى في مسألة القضاء والقدر أن العباد مضطرون للأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب، ولا لهم عليها استطاعة، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة العروق النوابض في اضطرارهم إليها، وقد ألف الناس أن يعللوا فشلهم في الحياة أو نجاحهم فيها بالقضاء والقدر، وهذا التصور لا يليق بحكمة الله. وقد عبر عبد الله بن عباس عن تعلق الفعل باختيار الإنسان وإرادته فقال: ما كان من نكبة فبذنبك والله قدرها؛ أي سبق في علمه وتقديره أنها ستصيبك بسبب ذنب اقترفته مختارا. ينظر في ذلك « هل نحن مسيرون أو مخيرون، د. محمد علي الزعبي، ط / 1968 م مطبعة الانصاف بيروت ص 84.

واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع كذلك[1]. واستدل بالعقل على أن العباد لا يخلقون أفعالهم؛ لأنهم قد يفعلون أفعالاً تقع على غير مرادهم وعلمهم[2].

بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين جعل المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجود الفعل، سوى كونه محلا له، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى[3].

والذي يفهم من هذه الردود: أن الأشعري نظر إلى الجبر على أنه نقيض الاختيار بحسب ما ورد عن المعتزلة، فلم يتجاوز في ردوده حدود نقض آرائهم وتفنيدها في حرية الإرادة، ولذا فقد جاءت آراؤه تعبر تارة عن الجبر، وأخرى عن الاختيار[4] وهو ما جعل، حلوله غير حاسمة في تقديم تفصيلات دقيقة تفضي إلى ما يكتنف القضية من غموض، ولا يتصور أن تكون هنالك حلول توضح ما يكتنف الفعل الإنساني من مشكلات من خلال الردود على الخصوم، ولما ينتج عن ذلك أحيانا من عدم الانتباه إلى ما في منهجية التعامل مع القضايا من ثغرات وقصور.

وقد أدرك الأشاعرة المتأخرون أن الكسب الذي حاول الأشعري توضيحه وفق هذا التصور يفضي إلى الجبر، ولذا فقد حاولوا التوسع في مفهوم الكسب، فقسموا العمل إلى فعل وصفة، فأكدوا أن الفعل يعني الخلق والإيجاد، وصفته تعني اكتساب نتيجة الفعل من حيث كونه طاعة أو معصية، وعلى هذا فإن فعل الله للمعصية يعني خلقه لها، ولا يعني ذلك وصفه بها؛ فالإنسان في نظرهم

---

(1) ينظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الرازي (فخر الدين) ط1/ د. ت المطبعة الحسينية المصرية ص 140.

(2) ينظر الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق زاهد الكوثري، ط / 1382 هـ مكتبة الخانجي، ص 147.

(3) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية ص 308.

(4) ينظر الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، د. أشرف حافظ، ط / 1999 م دار النخلة ليبيا ص 115.

يوصف بكونه طائعا عاصيا من غير أن يعني ذلك خلقه للطاعة والمعصية[1]. بينما يثبت المعتزلة الفعل للعبد، ولا يفرقون بين العمل والفعل، والباقلاني وهو من كبار مفكري الأشاعرة يرى أن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بصفته، أي بكونه طاعة أو معصية، كما في لطم الطفل تأديبا وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، وتأثيره وكونه طاعة على الأول، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره. وذهب الإسفرايني إلى أن الفعل يقع بالقدرتين: قدرة الله تعالى وقدرة العبد؛ وهما يتعلقان معا بالفعل[2]. وذهب إمام الحرمين إلى أن الله موجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور[3] وهو بذلك يثبت أثرا لقدرة العبد في الوجود، لكنه ليس مستقلا بالوجود[4] وحاول الإيجي أن يجعل للعقل أثرا في التقليل من غلبة النص، فنفى ما يؤدي إلى المغالاة في الجبر، وضرب مثالا فرق فيه بين الصاعد بالاختيار، والساقط من علو عن اضطرار، فالأول له اختيار دون الثاني[5].

ومع هذه المحاولة في إيجاد مخرج من الجبر تظل المشكلة قائمة، مادام وقوع الحدث غير مستقل عن قدرة الله وخلقه وإيجاده، وليس لقدرة العبد دور مستقل في إيجاد الفعل؛ وهي نقطة الخلاف التي ظلت تلازم هذا التصور، وتلف الفعل بالغموض، وإن ميز الأشاعرة بين الفعل الاضطراري والاختياري، وعلقوا القدرة الحادثة بالحركة الاختيارية ـ وإن لم يكن لها تأثير في الإيجاد ـ اعتقادا منهم بأن هذا التصور يمثل ردا صريحا على القائلين بالجبر الذين ينكرون أصلا أي أثر لقدرة العبد.

---

(1) الفرق الكلامية الإسلامية ص 305 و 306.

(2) وقد عقب الإيجي على هذا التصور بقوله: لو أراد الله شيئا وأراد العبد ضده لزم إما وقوعهما أو عدمهما، أوكون أحدهما عاجزا، وهذا لا يقال. والمختار هنا أن يقع مراد الله لأن قدرته أتم. ينظر المواقف في علم الكلام.

(3) ينظر المصدر السابق. ص

(4) الفرق الكلامية الإسلامية ص 308.

(5) ينظر المواقف في علم الكلام ص 150.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، وإنما تطرق البحث إلى محاولة تقديم تصور عن طبيعة القدرة، وتحديد ملامحها، وهل ينبغي أن يسبق وجودها الفعل؟ أو أن تكون مقارنة له؟ وعن مدى صلاحيتها للضدين، أم أنها لا تصلح لذلك؟.

تلك كانت بعض الأسئلة التي حاول الأشاعرة تدليل ما اعتراها من غموض، وقد ذهب الأشعري المؤسس لهذه المدرسة من قبل الى القول بأن القدرة التي يتم بها الفعل تقارن الفعل، ولا يمكن لها أن تسبقه، كما أنها لا تصلح سوى لفعل واحد، واستدل على عدم صلاحية القدرة للضدين؛ لأن من شروط القدرة الحادثة أن يقترن وجودها بوجود مقدورها، ووفقا لهذا التصور أكد استحالة أن يقدر الإنسان على الشيء وضده، أو أن يتحقق الشيء وضده في آن واحد[1].

وقد أضاف من تبعه من الأشاعرة إلى ما سبق أن الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى وقتين، ولو كانت قبل الفعل لوقع الفعل بقدرة معدومة. .بل لو جاز بقاؤها لكانت إنما تبقى لنفسها أو لعلة، ولو بقيت لنفسها لبقيت في حال حدوثها، وذلك محال، ولو بقيت لعلة لوجب أن تقوم بها العلل، وذلك يوجب أن تكون جسما، أو جوهرا وليست عرضا، وذلك فاسد لأن القدرة عرض[2].

وتبعا لهذا التصور فإن نقطة الخلاف الجوهرية تبدو بين علماء الكلام: فالمعتزلة يرون أن القدرة تعني صحة وقوع الفعل؛ ولذا يمكن لها أن توجد قبل الفعل، وتصلح للفعل وضده، وأما عند الأشاعرة فهي تعني وجود الفعل ووقوعه، وهذا يحول دون وقوعها قبل الفعل لما بين القدرة ووقوع الفعل من تلازم[3].

---

(1) ينظر اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبوالحسن الأشعري، تحقيق الأب مكارثي، ط / 1952 م المطبعة الكاثوليكية، بيروت ص 55.
(2) ينظر في ذلك الفرق الكلامية الإسلامية ص 310.
(3) ينظر المصدر السابق ص 311.

وقد حاول الرازي أن يوائم بين هذه الآراء فقال: «إن للقدرة معنيين أحدهما: مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، والثاني: القوة المستجمعة لشرائط التأثير. الأولى قبل الفعل تتعلق بالضدين؛ وهي مدار التكليف، والثانية مع الفعل ولا تتعلق بالضدين، ولعل الأشعري أراد بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولذلك حكم بأنها مع الفعل، وأنها لا تتعلق بالضدين، والمعتزلة أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل، وتعلقها بالأمور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين»[1].

وانتهى بهم المطاف إلى تقسيم الفعل إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية: يتعلق الأول بإتقان الفعل وإحكامه، ونسبوه إلى الله خلقا وإيجادا وإحداثا. ويتجه الاعتبار الثاني إلى القدرة على تنفيذه، وهي أيضا من فعل الله، وحجتهم في ذلك أن تنفيذ الفعل يحتاج إلى القدرة وهي شيء خارج عن ذات الإنسان، بل قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل، ولا يمكن لها أن تكون من خلق الله والعبد معا؛ لاستحالة أن يجتمع مؤثران على أثر واحد.

ويتعلق الاعتبار الثالث والأخير بالإرادة التي تختار واحدا من الممكنات؛ وهي تتمثل في عمل العبد الموصوف بالفعل، فالله يخلق للعبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد، فيوجهه إما إلى فعل الخير، وإما إلى فعل الشر، فيكسب إما ثوابا وإما عقابا[2]، يقول الله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[3].

تلك هي الصورة التي حاول الأشاعرة إبعاد شبهة الجبر عن منهجهم الفكري باستخدام كلمة الكسب، ولكنها عند النظر تبدو غيركافية، ما داموا في المقابل يقررون بأن الله هو الذي يخلق القدرة والمقدور جميعا، ويخلق الاختيار والمختار كذلك، وأن القدرة ذاتها هي وصف للعبد، وخلق للرب سبحانه،

(1) أفعال العباد ص 359.
(2) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل)، ص 54 بتصرف.
(3) سورة الطور، الآية: (21).

وحتى الحركة والفعل فخلق للرب، ووصف للعبد وكسب له[1]. ولا أحد يمكنه أن يحكم لمجرد ورود كلمة الكسب أن الإنسان يمتلك حرية الفعل، والله حسب وجهة نظرهم «يتدخل باستمرار في كل فعل من أفعال العباد، وفي كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشرا، بحيث لا يمكن أن يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية»[2].

ونظرا لاتساع دائرة الجدل بين الأشاعرة وغيرهم في هذه القضية، دون أن يصلوا إلى تحديد دقيق لمسؤولية الإنسان المباشرة عن أفعاله، فإن الدكتور أشرف حافظ يرى أن الذي جعل هذه القضية مثار جدل بين علماء الكلام، يعود إلى أن الجميع نظروا إليها من منطلق فكري يعتمد أساسا منطق التناقض، ولم ينطلقوا من منظور فكري يعتمد منطق التضاد[3] فأصحاب الجبر نظروا إلى القضية من واقع آيات تفيد الجبر ظاهريا، وأهملوا الآيات التي تفيد الاختيار، فبدت لهم كأنها متناقضة، ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[4] وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[6] إن الجبرية فسروا هذه الآيات بما يتفق مع اتجاههم في تسيير العباد وتسخيرهم، وهو تفسير خاطىء لا يتفق مع المعنى المراد من الآيات الكريمة.

---

(1) المصدر السابق، ص 54 و 55.

(2) المصدر السابق، ص 55.

(3) لمزيد الاطلاع يمكن مراجعة كتب المنطق في مسألتي التناقض والتضاد: فالتناقض يعني الشيء ونقيضه كما يقال (أبيض) لا (أبيض) وعليه فإن النقيضين لا يجتمعان إذلا يمكن أن يجتمع الشيء ونقيضه في آن واحد، أما التضاد فهو يعني الشيء وضده والقضايا المتضادة إذا كذبت إحداهما لا بد أن تصدق الأخرى، ولا عكس أي أنه لو صدقت إحداهما لا يجب أن تكذب الأخرى ويتأكد هذا المعنى في الدخول تحت التضاد بالذات. فمثلا إذا كذب (بعض الذهب أسود) يجب أن يصدق (بعض الذهب ليس بأسود) ولكن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا يجب أن يكذب (بعض المعدن ليس بذهب). انظر في ذلك مربع التقابل. أو ما يسمى بمربع أرسطو.

(4) سورة يونس، الآية: 99

(5) سورة التكوير، الآية: 29.

(6) سورة الصافات، الآية: 96.

حقا لا أحد ينكر أن الله لو شاء أن يجبر أهل الأرض جميعا على الإيمان لفعل، ولكن الله تعالى ترك لعباده حرية اختيار الكفر، أو الإيمان بما يتفق ومبدأ التكليف، وتقوم به الحجة عليهم. ثم إن ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ لو فسرت في ضوء ما قبلها: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ * لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ لا تضح خروج تأويل الجبرية عن معنى الآية الكريمة التي تؤكد أن مشيئته سبحانه لا تتعارض مع استقامة من أراد الاستقامة، وتحري الحق والصواب أو مع ضلال من أراد الضلال وتنكب طريق الغواية. وأما أنه يضل من يشاء ويهدي بتوفيقه من يشاء؛ فإن ذلك يتعلق بعلمه الأزلي السابق بأفعال العباد الصادرة عنهم عن اختيار، ولا أدل على ذلك من أن المجرمين عندما يحاط بهم يطلبون من الله فرصة أخرى لإصلاح ما أفسدوا، أو عمرا ثانيا لاستدراك ما فاتهم دون أن يجرؤ أحد منهم على الاعتذار أنه كان مجبرا على ما كان يأتيه من أفعال، وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ * لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[1] وهذه الآية الكريمة وغيرها صريحة في نفي الجبر. وأما عن استشهادهم بقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فلم يدرك أمثال هؤلاء أن الآية وردت في معرض احتجاج ابراهيم عليه السلام على قومه بأن الله خلقهم، وخلق الحجارة التي عملت منها الأصنام، ولو كانت الآية تعني أن الله خلقهم وخلق أعمالهم لكانت حجة لهم في عبادة الأصنام لا عليهم[2]؛ ويؤيد هذا المعنى ما ورد في تصدير الآية الكريمة بهذا الاستفهام الإنكاري ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3].

وأخذ الاتجاه المعارض للجبرية بحرية الإرادة المطلقة وأيدوا وجهة نظرهم في الاختيار بتأويل الآيات التي يفيد ظاهرها الجبر تأويلا منقطعا يخرجها أحيانا عن المعنى المراد منها، وأحيانا يُحمِّلَها معاني أكثر مما تحتمل من نحو

(1) سورة المؤمنون، الآية: 99 100.
(2) ينظر الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص 110.
(3) سورة الصافات، الآية: 95 ـ 96.

قوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾[1] وقوله: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ﴾[2]. علما بأن هذه الآيات لا أحد ينكر أنها تقيم الحجة البالغة على حرية إرادة الإنسان، وتحمله مسؤولية ما يقوم به من أفعال، غير أنه في الوقت نفسه لا ينبغي أن يغيب عن ذوي العقول أن هنالك فرقا بين إرادة العبد المحدودة، وإرادة الله المطلقة التي قد يجد العبد في ظلها التأييد والتوفيق حين تتجه إرادته نحو فعل الخير، وقد تحول إرادة الله المطلقة دون تحقيق ما تتجه إليه إرادته من مؤامرات ودسائس، ومكر وخداع، ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾[3]. وما ذلك إلا لأن الله قادر يعلم ما يريد؛ وأن إرادته كاملة مطلقة لا تخضع لزمن أو مكان، وأنها لغاية، وأن هذه الغاية هي كمال حكمته[4].

وقد اقتصر الأشاعرة على آيات الكسب في ضوء انشغالهم بالرد على غيرهم منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5] وقوله: ﴿ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[6]، وقوله: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[7]، ولذا لم يتمكنوا من تقديم حل صريح لمسألة القضاء والقدر، ولو أنهم نظروا إلى الآيات نظرة شمولية بعيدا عن الاهتمام ببعض الآيات وإهمال أخرى، لامكنهم حل القضية في ظل منطق التضاد؛ إذ في مثل هذه الحالة يمكن الجمع بين الضدين ليكون نتاج هذا الجمع

---

(1) سورة فصلت، الآية: 46.
(2) سورة النمل، الآية: 92.
(3) سورة الأعراف، الآية: 146.
(4) ينظر في ذلك الايمان والعمل في الفكر الإسلامي للمؤلف، موضوع القضاء والقدر، ص 181
(5) سورة البقرة، الآية: 81.
(6) سورة البقرة، الآية: 281.
(7) سورة الروم، الآية: 41

وحدة الضدين: الجبر والاختيار[1] لتعلق مثل هذا الأمر بإرادة الله المطلقة إلى جانب إرادة العبد المحدودة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

كما تطرق علماء الكلام إلى القضاء والقدر واعتبروه فرعا من فروع الفعل، وعزز كل فريق وجهة نظره بما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن الفعل، وهو يعني في مجمله: حكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها أزلا، سواء أكان ذلك خلقا أم إرادة[2].

وهنالك من قسم القضاء إلى نوعين: فجعل أحدهما يتعلق بالأمر التكليفي وهو الذي يتجه فيه خطاب الله إلى العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم، وأما الآخر فهو يتعلق بالأمر التكويني المعبر عنه بالمشيئة الإلهية، وهذا الأمر لا تتجه فيه إرادة الله نحو شيء إلا ووجد على النحو الذي قدره الله أزلا أن يكون عليه[3].

أما القدر فهو يعني تحديد الله تعالى أزلا لكل مخلوق بحده الذي يوجد عليه فيما لا يزال من حسن وقبح، ونفع وضر، وتغير وتبدل، وانتقال من شرك إلى إيمان، ومن شقاوة إلى سعادة، ومن فقر إلى غنى، ومن مرض إلى صحة إلى آخر ذلك، وأزمنة وقوع الفعل في الخارج وأمكنته، وما يترتب على أعمال العباد من ثواب وعقاب، وخواتيم ذلك على وفق علمه الأزلي... ولذا كان علمه بها قبل وجودها لا يختلف عنها بعد إيجادها، ومعنى ذلك أن العلم تابع للمعلوم، وليس المعلوم بتابع للعلم، وقد قيل في هذا الصدد لو أن عبدا قال: يا رب كيف تؤاخذني بما قدرته علي قبل أن أخلق؟ لقال له سبحانه وتعالى: وهل تعلق علمي بك إلا بما أنت عليه، وبما فعلت يداك؟ فلو كنت على غير ذلك علمتك على ما تكون عليه[4].

---

(1) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي ص 82 ـ 83.

(2) المصدر السابق، ص 87.

(3) ينظر المصدر السابق، ص 87.

(4) المصدر السابق، ص 113.

والقضاء والقدر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وقد ذهب الأشاعرة إلى القول بأن الله تعالى قضى المعاصي وقدرها على العباد بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها، ولكنه في المقابل لم يأمر بها، وأن الفعل ينسب إلى قضاء الله من حيت خلقه، ولا ينفي المسؤولية عن العباد؛ لأنهم مختارون لاكتسابهم مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه، ولا مجبرين فيه ولا مستكرهين .. أي أن العبد ليس بمحمول أو مجبر على ما اكتسبه. ولذا فإن جاء فعل أحدهم موافقا لما كلف به سمي طاعة، وإن أتى بما يخالف ذلك سمي معصية[1].

وتجاوزا لأي خلاف فإن الإيمان بالقضاء والقدر يعني أن يعتقد العبد أن الله تعالى أحاط بكل شيء علما، وقضى وقدر أقدارها على أكمل وجه، ومن ذلك أفعال العباد على وفق اختيارهم، وخلقه وإيجاده، وعلى العبد دفع القضاء والقدر عن طريق الأسباب والسعي والدعاء، ولولا ذلك لانتفى التكليف والثواب والعقاب، والتبديل والمحو والإثبات، والتوبة والدعاء والإجابة[2].

وفي النهاية مهما تباينت الآراء في قضية الفعل الإنساني فلا أحد يجوز اتهامه، فالجبرية لم ينقل عنهم أنهم طالبوا بإلغاء موجبات إقامة الحدود، وعدم ملاحقة المفسدين بحجة الجبر، وإنما أرادوا من وراء ذلك تعظيم الله. وكذلك لا يجوز اتهام المعتزلة بالشطط والغلو لأنهم يقولون بخلق الإنسان لأفعاله ما داموا يرون أن الله يخلق قدرة في العبد يتم بها الفعل، ومن المؤكد أنه لم يخطر ببال أحدهم أن يؤدي قوله إلى وجود خالق غير الله، في الوقت الذي كانوا ينزهون الله عما يشبه الظلم، ويحمّلون الإنسان مسؤولية أفعاله.

الإيمان:

شغلت قضية الإيمان منذ البداية مساحة واسعة في فكر الأشاعرة،

(1) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 316 ـ 317.

(2) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، ص 97.

واحتلت مركز الصدارة في بحوثهم، كما شغلت فكر غيرهم، وهي دون شك جديرة بأن تنال ذلك الاهتمام بوصفها القضية المركزية التي تعبر عن أجل الأعمال وأعلاها منزلة، وأنها مصدركل طاعة مما لا يتم قبولها إلابالتصديق الجازم. وقد نقل عن الأشاعرة محاولة التعبير بصياغات متعددة عن ملامح هذه القضية تكشف بوضوح عن صعوبة التعبير عن هذه الحقيقة بصورة دقيقة، ومع ذلك فقد استطاعوا أن يقدّموا تصورا ابتعدوا فيه عن متاهات الغموض. ويؤكد ذلك ما روي عن الأشعري المؤسس لهذه المدرسة من أن الإيمان يعني التصديق، وروي عنه الجمع بين التصديق والإقرار. وقال عنه الباقلاني: اختلف رأي شيخنا في معنى التصديق فقال: مرة هو المعرفة وقال مرة: هو قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة، ولا يصح أن يوجد بدونها[1]، ونقل عن السبكي أيضا أنه قال: اختلف جواب شيخنا الأشعري ﷺ في معنى التصديق فطورا قال: هو قول في النفس المتضمن للمعرفة، ثم يعبر عن ذلك باللسان؛ فيسمى الإقرار باللسان تصديقا، وكذلك العمل بالأركان بحكم دلالة الحال، كما أن الإقرار تصديق بحكم دلالة المقال، فالمعنى القائم في النفس هو الأصل المدلول عليه، والإقرار والعمل دليلان[2] وفسر البغدادي التصديق بالمعرفة[3].

ولم يكن الأشعري بمنأى عن النقد ممن يرى أن الإيمان لا يستقيم مع التعبير عنه بالمعرفة مستدلين بما ورد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[4] غير أن هذا النقد لا يرقى إلى حد التقليل من أهمية وصف الأشعري الإيمان بالمعرفة؛ لأن الإيمان بالشيء فرع العلم به قطعا. وأن إمام الحرمين نفسه عبر عن حقيقة

(1) الإيمان ابن تيمية ص 87

(2) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، ص بتصرف 472.

(3) أصول الدين، البغدادي ص 248.

(4) سورة البقرة، الآية: 146.

الإيمان بالتصديق؛ وفسر التصديق بكلام النفس، وأكد أن ذلك لا يثبت إلا مع العلم، واستبعد أن تجتمع المعرفة مع عدم الإيمان[1]. فضلا عن ذلك فإن مانسب إلى الأشعري لا يتفق مع ما ورد عنه في كتابه الإبانة عن أصول الديانة: من أن الإيمان إقرار وعمل، وعليه فإن ما نسب إليه على فرض وقوعه، لعله كان في مطلع حياته، ثم تراجع عنه، ولم يقف على رأيه الأخير من نقل عنه. وشبيه بهذا ما ذهب إليه أبو جعفر الطحاوي في جعله المعرفة إيمانا؛ وهو يعني المعرفة الكاملة المستلزمة للاهتداء التي يشير إليها أهل الطريقة من الصوفية لا المعرفة وحدها[2].

وأما عن علاقة العمل بحقيقة الإيمان فإن الاشاعرة قد سلكوا منهج أهل السنة في اعتبار الطاعات من الإيمان؛ ولذا فقد نصوا على أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي[3].

كما تطرقوا إلى البحث في إيمان المقلد، وانتهوا إلى وجوب النظر؛ لأن المقلد حسب وجهة نظرهم لا يأمن من ورود الشبه على إيمانه فيفسده، فلا يكون بذلك مؤمنا. وقد نسب هذا القول بوجوب النظر إلى الأشعري، وقد ذكر البغدادي أن ذلك ما اختاره الأشعري[4]. وربما يرجع ذلك إلى تأثر الأشعري بمنهج المعتزلة الذين يشترطون معرفة أصول الإيمان بالأدلة العقلية. وهنالك من دافع عن الأشعري فلم يسلكه مع المعتزلة؛ لأنه لم ينكر على المقلد إيمانه، وإنما سلكه مع العصاة لتركه النظر[5].

وإذا كانت تلك وجهة نظرهم في اعتبار العمل من مكونات الإيمان وجزءا

---

(1) الإرشاد، الجويني ص 397.

(2) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ابن أبي العز ضبط أحمد شاكر نشر يوسف علي، ط/د.ت مطبعة الامتياز، ص273.

(3) ينظر في علم الكلام الأشاعرة ص 140.

(4) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ط 2 / 1980دار الكتب العلمية ص 254 و 255.

(5) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة ص 323.

منه، فما موقفهم من مرتكبي الكبائر ومقترفي المعاصي؟. وهل قبح المفاسد ذاتيا، أو أن قبحها مستمد من الشرع؟

وطلبا للاختصار في قضايا متشعبة كهذه، فإن الذي يميز الأشاعرة عن غيرهم من الفرق المتطرفة هو ما عرفوا به من اعتدال في استصدار الأحكام، فهم يرون أن اجتراح القبائح يسلب حسن الإيمان وكماله الرادع عن فعلها، ولا يسلب أصل الإيمان؛ وهو ما جعلهم لا يحكمون بكفر من اقترف الذنوب، ما لم يكن ارتكابه لها عن استحلال، أو تحد وعناد ومكابرة، واعتبروه مؤمنا بما لديه من التصديق[1] وحسابه على الله إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، وأثبتوا أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الذاتية للشيء؛ وإنما يتم تلقيهما من الشرع؛ وعليه فليس وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا إلا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه، بل ليس في ذاته ولا في أمر خارج عنه ما يكسبه هاتين الصفتين غير الشرع، وهذا الرأي هنالك من خالفه من بعض الأشاعرة منهم الغزالي الذي صرح بأن العقول تدرك مصالح الدنيا[2]، وكذلك العز بن عبد السلام الذي بين «أن الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استقرىء ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل، فمعظم ما تحث عليه الطبائع قد حثت عليه الشرائع»[3] وقال في موضع آخر: معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل»[4].

والحق يقال لو عاد الأشاعرة إلى ماهية الفطرة لأدركوا أن الخير والشر والمصالح والمفاسد من الأمور المتعارضة مع الفطرة السوية، ويحكم العقل

(1) ينظر المصدر السابق، ص 224.

(2) إحياء علوم الدين ن أبو حامد الغزالي ط / دار المعرفة بيروت لبنان، 4 / 115.

(3) القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، ط 1/ 2000 م دار القلم دمشق، ج 2 / 110.

(4) المصدر نفسه 1 / 7.

السليم بمجافاتها لكمال النوع الإنساني، بل كانت الفطرة السوية عاملا مساعدا للأنبياء في انجذاب الناس لما يدعونهم إليه، وما ذلك إلا لمساوقة الدين لأفعال الخير المتأصلة فيما فطر الله عليه نفوس سائر البشر، وإذا ما حدث انحراف أو ميل نحو الفساد والشر؛ فإنما يعود ذلك إلى تغير في الفطرة بأسباب طارئة.

تلك كانت بعض المسائل الكلامية من فكر الأشاعر، وعلى من أراد مزيدا من الاطلاع فعليه أن يستكمل بقية المسائل الكلامية بالرجوع إلى مصادر الأشاعرة، وهي تفوق الحصر.

مدرسة الماتريدية الكلامية

لم يكن الأمر مصادفة أن تظهر في فترة تاريخية واحدة مدرستان: الأشاعرة والماتريدية تعبركل منهما عن رأي أهل السنة والجماعة المتمثل في الوسطية والاعتدال، وتتخذانه منهجا في رؤية المسائل الكلامية مع اختلافات يسيرة بين المدرستين، وإن وجد بعض التباين فهو يعود إلى العوامل الاجتماعية والثقافية التي نشأت في ظلهما المدرستان؛ فالأشاعرة قد انقلب مؤسسها على المعتزلة، وتحول إلى أهل السنة فكانت آراؤه أكثر حدة في دحض أدلة الخصوم، ونقض آرائهم، بينما نشأت الماتريدية منذ البدية في أحضان مدرسة الرأي السنية، وكان أبو حنيفة نفسه من أقطابها المعروف بتبنيه في مطلع حياته لعلم الكلام فكان دفاع هذه المدرسة أقل حدة.

وقد ساعدت ظروف تلك النشأة على تعزيز فكر أهل السنة أسوة بمدرسة الأشاعرة، وأن توائم هي الأخرى بين العقل والنقل في ضوء هدوء الفكرة وقوة الحجة، فكانت بذلك أكثر توفيقا في عرض بعض المسائل من مدرسة الأشاعرة كما سيتضح فيما بعد.

نشأة الماتريدية:

نشأت الماتريدية في أحضان بيئة سنية يقوم منهج تفكيرها على الأخذ

بالعقل حتى أصبحت تعرف بمدرسة أهل الرأي، وقد انعكست ظروف تلك النشأة على الماتريدية في تبنيها لعلم الكلام والدفاع عن مسائله بأدلة منطقية قوية ساعدت على انتشار أفكارها في بيئة اسلامية واسعة، وجعلت بعض علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة وغيرهم يقبلون على دراستها، ويتبنون بعض آرائها ويأخذون بمنهجها العام[1] الذي يقيم علاقة بين النقل والعقل، ويرفض التقليد والتمسك بحرفية النصوص واتباع الرسوم الظاهرية، ويدعوا إلى الاهتمام بالمعنى والمضمون الذي يتسق مع فهم الطبيعة البشرية[2].

وأما عن سر تسمية هذه المدرسة بالماتريدية فإن ذلك يعود إلى أبي منصور الماتريدي[3] الذي أحيا جهود أبي حنيفة[4] الذي يعد من أقطاب هذه المدرسة والمؤثرين في اتجاهها، وإن أصبحت الشهرة باسم الماتريدي هي الغالبة. وذلك لما كان يتمتع به من سعة أفقه، وعلو همته، وغزارة علمه، ورسوخ قدمه في علم الكلام، إلى جانب أعلام آخرين تفاوتت جهودهم وعطاؤهم في خدمة هذا الاتجاه؛ منهم صدر الإسلام البزدوي[5] ثم أبو المعين النسفي[6] الذي يقف في مقدمة من توسع في شرح الاتجاه الماتريدي وتفصيله بدقة متناهية جعلت كل من جاء بعده عالة عليه.

---

(1) ينظر الفرق الكلامية الإسلامية، ص 328.

(2) المصدر السابق، ص334.

(3) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، نسبة إلى ماتوريد محلة بسمرقند من أئمة علماء الكلام من كتبه: التوحيد وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة وشرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة، مات بسمرقند سنة (333 هـ).

(4) هو النعمان بن ثابت بن زوطي التميمي بالولاء الكوفي أبو حنيفة الفقيه المجتهد أحد أعلام الأئمة الأربعة عند أهل السنة قيل أصله من أبناء فارس ولد عام (80 هـ) ونشأ بها وتوفي سنة (150 هـ).

(5) هو صدر الإسلام أبو اليسر محمدبن محمد بن عبد الكريم البزدوي ولد سنة (421 هـ) له كتاب في(أصول الدين) حققه د. هانز بيتر لينس يضم مختلف النظريات والآراء الكلامية المعبرة عن فكر الماتريدي، ويتعرض لكل الآراء المتشعبة للتعاليم الدينية منذ بدء الخلاف حول هذه الآراءفي الإسلام حتى العصر الذي عاش فيه ز الفرق الكلامية الإسلامية، ص 330.

(6) هو ميمون بن محمدبن مكحول أبو المعين النسفي (ت 508 هـ) من أعظم أعلام المدرسة الماتريدية، ويعدأفضل من عرض المذهب الماتريدي متميزا عن بقية المذاهب السنية =

آراؤهم الكلامية:

تعد هذه المدرسة من بين المدارس الكلامية التي دافعت عن النظر، واعتبرته الطريق الموصل إلى معرفة الله وصفاته، وإلى تفصيل أركان الشريعة واعتبرت ذلك واجبا على كل فرد بحسب قدراته وما تيسر له من وسيله، وبذلك استطاعوا أن يقدموا وجهات نظر تظهر تفوقهم في تقديم الحلول لكثير من القضايا التي تصدوا لها، سواء ببسطها أو بإثرائها عن طريق الحوار والنقاش، أو بالرد على مخالفيهم، وحتى عند موافقتهم لآراء غيرهم؛ كانوا في ذلك أكثر تفصيلا وبيانا، ويبدوا ذلك واضحا في اختلاف العبارة ونوع الاستدلال عن عبارة غيرهم وطرق استدلالهم.

وهم وإن سلكوا طرق المتكلمين فلم يخلطوا علمهم بشيء من بدع أهل الأهواء، بل كانوا واضحين فيما ارتضوه لأنفسهم من عقائد كان مرجعها جميعا الكتاب والسنة، والرأي الحكيم والإجماع والقياس والاجتهاد، والبعد عن التطرف في العقيدة، أو افتعال القضايا، والتعسف في إصدار الأحكام، وتاويل أهل الأهواء[1].

ومن بين المسائل التي تطرقوا إليها مسألة خلق الأفعال كرد على القدرية، ومسائل أخرى تتصل بصفات الله، ونفي التشبيه والتجسيم كرد على المجسمة والمشبهة، ومسألة النبوة ومعجزات الأنبياء، ورؤية الله، وبيان مسمى الدين؛ وأنه اسم جامع للشرائع كلها ولا يعني الاتفاق حول هذه المسائل أن الماتريدية والأشاعرة وهما من مدرسة أهل السنة أنهما تبنيا رأيا واحدا، دون أن أن يختلفا في بعض القضايا؛ ويبدو ذلك واضحا في اتفاقهم

= أكثر وضوحا، وإن كتابه التبصرة يعد المصدر الثاني بعد كتاب التوحيد لمؤسس المذهب أبي منصور الماتريدي؛ بل يعد أفضل منه لغزارة علمه وشموله وسعة ما جاء فيه، وأكثر تفصيلا وأوضح اسلوبا، وأن ما جاء بعده من كتب في علم الكلام لم تبلغ منزلته في الأهمية والشمول. ينظر تبصرة الأدلة في أصول الدين، ابو المعين النسفي تحقيق وتعليق سلامة كلود، ط! / 1990 م،ح 1/ من التمهيد.

(1) التآلف بين الفرق الإسلامية 202 ـ 203 بتصرف.

مع الأشاعرة أحيانا حول بعض المسائل واختلافهم في أخرى، كما يبدو ذلك أيضا في اتفاق الماتريدية ضمنيا مع بعض آراء المعتزلة وإن اختلفت العبارة وطريقة الإستدلال[1].

وحتى يكون الموضوع أكثر وضوحا يمكن الإشارة بإيجاز إلى بعض القضايا التي تعبر عن آراء هذه المدرسة ومنها:

الإيمان:

لقد شغلت قضية الإيمان الأشاعرة وكانت لهم نظرات صائبة في بيان حقيقته، ولم يكن الماتريدية أقل اهتماما من غيرهم بوصفها القضية المركزية التي شغلت الفكر الإنساني في كل أدوار حياته، وتراوحت آراء هذه المدرسة قربا وبعدا من الأشاعرة، فهم يرون أن الإيمان هو التصديق والإقرار، أما المعرفة فلا يعتد بها ما لم تقترن بالتصديق، ثم عادوا ليؤكدوا أن الإقرار وحده لا يعد إيمانا، وإنما هو متمم له، ولو كان الإقرار إيمانا لعد المنافقون مؤمنين، وهو ما لم يقل به عاقل، ومع ذلك يظل الإعلان شرطا لصحة إجراء الأحكام الشرعية ما لم يكن هنالك ما يدعو إلى الإخفاء؛ وهي حالة الخوف التي تستوجب السكوت تقية[2].

أما العمل فلا يدخل عندهم في مسمى الإيمان، ولا يعد ركنا فيه مستدلين بأن النبي ﷺ دعا للإيمان ثم نزلت الشرائع فكان الأخذ بها عملا مع الإيمان[3]؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[4]، ثم إن الجهل بالله

---

(1) تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق وتعليق كلود سلامة، ط 1 / 1990 م ليما سول قبرص، من التمهيد بتصرف.

(2) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 354.

(3) ينظر المصدر السابق، ص 356.

(4) سورة إبراهيم، الآية: 31.

يعد كفرا، بينما لا يعد الجهل بالفرائض كذلك، ولكن لا يعد ساقطا بالكلية حتى لا تضر المؤمن معصية خلافا للمرجئة[1].

زيادة الإيمان ونقصانه:

لقداختلف الماتريدية مع المدارس الفكرية في قضية زيادة الإيمان ونقصه، فنصوا منذ البداية على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأيدوا وجهة نظرهم بأن النقص لا يكون إلا بزيادة الكفر، وكذلك العكس، ولا يجوز أن يجتمع الكفر والإيمان في ذات واحدة، وإذا كانت هنلك من زيادة فلا تكون في ماهية التصديق؛ إذ لا تفاضل في التصديق اليقيني بين آحاد الناس؛ وإنما تكون في إشراقة نوره، وفي العمل وهو ليس من أركان الإيمان.

ولا شك أن هذا التصور يتسق مع وجهة نظر أبي حنيفة الذي قيل عنه أنه كان يسوي بين إيمانه وإيمان جبريل عليه السلام، وإن كان ينفي المثلية لما تقضي به المثلية من مساواة، ثم يستدرك فيجعل التفاوت في أمور أخرى وليس في ذات الإيمان[2].

التقليد في الإيمان:

وأما عن التقليد في الإيمان فلم يجوز الأشاعرة التقليد في الأصول، بل المشهور عن الأشعري لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد في كل مسألة عن دليل عقلي، واشترط على من لا يقدر على دفع الشبه، ألا يرتاب في عقيدته عند ورودها عليه، بل يعلم أن وراءها ما يبطلها من الحجة، أو أن هنالك من العلماء القائمين بنصرة الملة الدابين عنها من يقوم بدفعها[3]. ولم يشترط الماتريدية أن يبني اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة، بل إذا بنى اعتقاده على قول

---

(1) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق وتقديم د. عبد الحمن عميرة، ط 1 / 1409 هـ/ 1989 / عالم الكتب بيروت، ص 40

(2) ينظر العالم والمتعلم، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي. الفقه الأبسط. رواية أبي المطيع عن أبي حنيفة، تحقيق زاهد الكوثري، ط1 / 1363 هـ مطبعة الأنوار القاهرة ص 13 و 16.

(3) تبصرة الأدلة في أصول الدين مصدر سابق، ص31 و 32.

الرسول ﷺ وعرف أنه رسول الله، وأنه ظهرت على يده المعجزات، ثم قبل منه القول في حدوث العالم، وثبوت الخالق، ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال لإمكانية الوصول إلى ذلك بمجرد التفكر والتأمل، من غير أن يعرف صحة كل ذلك بدليل عقلي، يكون إيمانه كافيا[1]. كما أجاز الماتريدية التقليد لمن لم ينكر شيئا مما جاء به الوحي، ووافاه الأجل على اعتقاده، وذلك لحصول الإيمان بركنه وحقيقته؛ وهو التصديق النافي للشك والتردد، وبطاعته واعتقاده، وعده بعضهم عاصيا بترك النظر، وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة . . ولم يشترط أبو الحسن الرستغي صاحب أبي منصور الماتريدي الحاجة إلى الاستدلال. وهم في النهاية مجمعون على أن إيمانه لا ينعدم وإن لم يتحمل مشقة النظر والاستدلال، وإنما يكفيه أن يبني اعتقاده على قول الرسول ﷺ ومعجزة القرآن الكريم الخالدة، وأيدوا وجهة نظرهم بأن الله بعث النبي ﷺ في أمة أمية بعيدة عن الاشتغال بصناعة الاستدلال، ولم يعمد إلى تعليمهم الدلائل العقلية في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار ما يصير به مستدلا، ولا مقدار ما يناظر به الخصوم، ويذب عن حريم الدين والملة، ويقدر على حل ما يرد عليه من الإشكال، ولا بتعليمه كيفية تركيب القياسات العقلية، وطريق الإلزام والالتزام وآداب النظر والجدل . . وأن أبابكر الصديق ﷺ قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال بتعليمه إياهم ما يصيرون به مستبصرين من طريق العقل[2].

الإيمان بالله:

لا يكاد يوجد خلاف يذكر بين أدلة الماتريدية والأشاعرة في إثبات وحدانية الله معتمدين في ذلك على القرآن الكريم الذي عرف الذات الإلهية تعريفا لا يمكن معه افتراض التعدد، أو الثنائية في الذات المقدسة فكلاهما أكدا

---

(1) المصدر السابق ص 28

(2) المصدر السابق، 34 و35.

أن العالم لا بد له من خالق؛ لاستحالة اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود، وتبدل حالته من العدم إلى الوجود بعد أن كان معدوما بدون مخصص[1].

ولا يتوهم أن يكون الكون قد أحدث نفسه بنفسه من وجهين: أحدهما وجوده قبل إحداث نفسه لا بإحداث محدث وتخصيص مخصص إياه بالحدوث وهو باطل، ولا يتوهم أيضا إحداث نفسه في حالة العدم؛ لأن وجود الفعل من المعدوم محال. بل لا يتصور إيجاد أصل العالم مما هو معدوم. وإلى جانب ذلك فإن كل عنصر من عناصر العالم قد اجتمعت فيه الطبائع المتضادة التي من شانها التباين، ومن طبعها التنافر، ولو تركت وطباعها لتباينت وتنافرت، فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها ما يؤكد أن ذلك ليس من قبل ذواتها . . إذ لو كان الأمر على مقتضى ذات كل منها لما اختلفت المتجانسات في الوقت، ولما تباينت المتماثلات بالمحل، لاستواء كل منها فيما تقتضيه الذات.

ولا شك أن هذا يؤكد وجود خالق نافذ المشيئة كامل القدرة، يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة[2] معتمدين في استحالة وجود الشريك على دليل التمانع المستمد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3] وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[4].

كما نفوا عنه سبحانه كل ما يتضمن أمارات الحدوث من معاني الاحتياج إلى المكان والتشبيه، والمماثلة بينه وبين غيره، بدلالة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 81.
(2) المصدر السابق، ص 79 و 80.
(3) سورة الأنبياء، الآية: 22
(4) سورة المؤمنون، الآية: 91.
(5) سورة الشورى، الآية: 11.

كما نفوا عنه سبحانه التعدد، لأنه لو جاز إثبات إلهين لجاز إثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد، إذ لا عدد أولى من عدد[1].

وإذا كان هنالك من خلاف بين الماتريدية والأشاعرة، فإن الماتريدية يحملون العقل مسؤولية الإيمان بالله وحده قبل ورود الشرع، ولا يقع الضلال في ذلك إلا من جراء تقصير الناظر في النظر، أو النظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له بذلك نوع من الظن، أما إذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها، فتكون حاله مع النظريات كحاله مع الضروريات في الجلاء والخفاء فلا يقع في ضلال، ولا يكون نظره فاسدا البتة، ومثلوا لهذه القضية بالمجوسي الذي نظر في أقسام العالم فوجدها محدثة؛ فاعتقد حدوثها، وهو صحيح، ثم نظر فوجد في العالم شرورا وقبائح وأقذارا، فاعتقد ثبوتها، وهو صحيح، ثم اعتقد حدوثها، وهو أيضا صحيح، ثم اعتقد أن المُحدَث لا بد له من مُحدث، وهوصحيح، ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم، وهو صحيح، ولما كانت الشرور والمفاسد وهي محدثة منافية للحكمة حسب ظنه اعتقد أنها ليست من إيجاده وخلقه، وإنما هي من صانع آخر لضرورة اقتضاء المحدثات محدثا يتولى تخليق هذه الأشياء، فوقع بذلك في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله، ولو تأمل بعقله لوجد أن وراء ذلك حكمة بالغة قضت بوجود تلك المعادلة التي لا تتناقض مع نظام الحياة[2].

رؤيته سبحانه:

لقد اتخذ الماتريدية موقفا حازما ممن ينكر رؤية الله سبحانه في الآخرة، وتعقبوا ما ساقه النفاة من أدلة، وفندوا ما جاء فيها من آراء، ونقضوا عراها عروة عروة. وأثبتوا في المقابل جواز رؤيته سبحانه معللين لذلك بهاتين الصفتين: إحداهما قيامه بالذات، والأخرى بالوجود التي تعد في حد ذاتها من الأوصاف

---

(1) تبصرة الأدلة، ص 85.

(2) ينظر المصدر السابق، ص 20.

الاتفاقية المجوزة للرؤية، ونقضوا آراء من يحتج على نفيها بما مدح الله به ذاته بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] فأكدوا أن الآية لا تنفي الرؤية وإنما تنفي الإحاطة بمعنى الوقوف على حدود المعلوم ونهاياته لاستحالة اتصافه سبحانه بالحدود والأطراف والنهايات، وأن نفي الإحاطة لا ينفي الرؤية بدليل أن عدم الإحاطة بالعلم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾[2] لا ينفي وجود العلم[3] وأولوا ما ورد في الآية من المدح بعدم إدراكه سبحانه بنفي الحدود والأطراف التي هي من أمارات الحدث، ونفي أمارات الحدث من دلائل الكمال، وفي حمله على الرؤية لا يحصل هذا ولا ذاك؛ لأن الإدراك لا يعني الرؤية بحال[4].

وأما من ذهب إلى القول بأن الرؤية تقترن في الشاهد بالمقابلة واتصال الشعاع وغير ذلك من الأوصاف، فقد أنكر الماتريدية عليهم تصوراتهم، واعتبروها ليست من القرائن اللازمة في حق الله تعالى، وقرروا أن الأمر فيها يعود إلى من يتوهم أن الرؤية لا تقع إلا وفق تلك القرائن؛ والمعوّل في مثل هذه المسألة على الدليل، وليس على الوهم[5].

كما أنكروا على من نفى الرؤية بما ورد في سؤال موسى رؤية الله، ورده سبحانه عليه بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ في هذه الآية الكريمة: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[6] فأكدوا أن الآية لا تدل على شيء من ذلك، واستدلوا على إثبات الرؤية بعدة وجوه أحدها: أن موسى ج اعتقد أن الله مرئي،

(1) سورة الأنعام، الآية: 103.
(2) سورة البقرة، الآية: 255.
(3) تبصرة الأدلة في أصول الدين، ص 438.
(4) المصدر السابق 441.
(5) المصدر السابق 390
(6) سورة الأعراف، الآية: 143.

ولو لم يكن كذلك لعد عليه السلام ممن لم يقدر الله حق قدره، وهو ما لايجوز في حق الأنبياء.

ثانياً: إن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ فيه نفي رؤية موسى لله سبحانه، ولم يخبر الله أن ذاته ليست مرئية حتى يحتج النفاة بذلك، مع أن الحالة تستدعي أن يبين الله أنه ليس بمرئي.

ثالثاً: إن الله سبحانه علق الرؤية باستقرار الجبل: والأصل في تعليق الفعل بما هو جائز يدل على الجواز، وقد ورد التعليق في الآية بما يفيد الجواز، وهذا يدل على أن الرؤية جائزة، ولا يمكن أن يتعلق السؤال بآية من آياته كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة في تأويل الآية بمعنى أرني آية أعلمك بها، إذ لو كان الأمر كذلك لقال أنظر إليها لا إليك، ولا يمكن أن يصدر مثل ذلك السؤال عن موسى عليه السلام. وقد وقف على آيات كثيرة منها قلب العصا حية، وتفجير الماء من الحجر، وفلق البحر وغير ذلك مما خصه الله تعالى به من الآيات الحسية، وطلب الآيات بعد ظهور ما أيده الله به من البراهين الباهرة والآيات الظاهرة التي لا يبقى معها لمخالف عذر، ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور، لا يعتقد صدوره عن عاقل فضلا عمن اصطفاه الله برسالاته وبكلامه.

رابعاً: إن الله سبحانه لم يبعث اليأس في نفس موسى ج بنفي الرؤية، ولو كان سؤاله خارجاً عن الحكمة لعاتبه الله كما عاتب نوحاً عليه السلام عندما سأل النجاة لابنه من الغرق بقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[1]. وكما عاتب سبحانه آدم عليه السلام على أكله من الشجرة ﴿أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ﴾[2]. بل لو كان الأمر كذلك لكان موسى أولى في مثل هذه الحالة بالعتاب، في حين أن الأمر سار على العكس من ذلك كله فقد أطمعه في الرؤية، ولم يبعث في نفسه اليأس حين علق الأمر بما هو جائز، وهذا يدل على أن الرؤية جائزة.

---

(1) سورة هود، الآية: 46.

(2) سورة الأعراف، الآية: 22.

خامساً: ثم إن في تجلي الله للجبل ما يدل على أن التجلي كان حقيقيا، ولا يمكن أن يفهم منه صورة أخرى: ولم يحل بين موسى وبين الرؤية سوى عجز قدرته عن استقبال التجلي العظيم في الدنيا، وأما في الآخرة فسيكون الأمر مختلفاً تماماً[1].

سادساً: وأما ما جاء في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2] فقد حملها الماتريدية على الرؤية، ولم يحملوها على الإنتظار؛ لأن ثواب الجنة موجود وفي عرف اللغة، ولو قال المرء: انتظر فلانا فلا شك أنه يعني بذلك حضوره وقدومه لا وجوده، فضلا عما في الإنتظارمن ذل وانكسار وتنغيص، ونعيم الجنة موصول غير مقطوع ولا ممنوع. وتبعا لذلك لم يبق سوى النظر إلى وجه الله الكريم. ولا شك أن رؤيته سبحانه من أجل النعم[3].

وفي النهاية فإن الماتريدية قد فرقوا بين الرؤية والإدراك، فأثبتوا الرؤية ونفوا الإدراك، وقالوا: إن الإدراك يعني الإحاطة، والله أجل من أن يحيط به بصر[4].

كلامه سبحانه:

لم يختلف الأشاعرة والماتريدية في أن كلامه سبحانه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، ليست من جنس الحروف المؤلفة، والأصوات المقطعة، ومن يرى أن كلامه سبحانه يخلقه في محل عليه أن يعطي للكلام اسم المحل نفسه، ولا يعده من كلام الله، كما هو الحال في الرائحة المنبعثة من العطور، فلا شك أن الرائحة صفة لتلك المادة لا صفة لموجدها.

وأما ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[5] فالمراد به أنه جعل

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر تبصرة الأدلة في أصول الدين ج 1 / من ص 387 إلى ص 442.
(2) سورة القيامة، الآية: 22 ـ 23.
(3) المصدر السابق ص 290.
(4) المصدر السابق ص 438.
(5) سورة الزخرف، الآية: 3.

التعبير عنه باللسان العربي حتى يفهم المراد منه، وتفهم أحكامه، والعرب تقول إذا تعدى الفعل (جعل) إلى مفعول واحد يكون بمعنى الفعل، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾[1] وإذا تعدى إلى مفعولين يكون بمعنى الحكم والتسمية، قال تعالى مخبرا عن الكفرة: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾[2] والمراد منه التسمية لا التخليق، وأما قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[3] فيحتمل أن يكون المراد بالذكر الرسول ﷺ أي ما يأتيهم من رسول محدث إلا استمعوا قوله، ويحتمل أن يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي، أو من ذكر هم حديثوا عهد به، وأما عن سماع القرآن المنوه به، فلا يعني سوى سماع الصوت الدال عليه.

وانتهى الماتريدية إلى تصويب آراء غيرهم بقولهم لا يجوز وصف الأمور الإلهية إلا بما ورد به السمع، ولم يرد السمع بما خاض فيه المعتزلة وغيرهم في مسألة كلام الله مخلوق أو غير مخلوق، وقد ورد الوصف بأنه كلام الله منزل وعربي ومحدث؛ أي أحدث ذكر وجوده عندنا بعد أن لم يكن، ومحكم ومفصل وموصل[4] قائم بذاته تعالى، وصفة من صفاته المعبر عن كونه متكلما، وهم يريدون بذلك الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، وهو ليس بحرف مطلقا قديما كان أو حادثا، ولا بصوت وهو الذي عليه المحققون من الأشاعرة والماتريدية[5]. وأطلقوا على ما بين الدفتين القرآن الكريم، وهو كلام الله تعالى، ولم يبحثوا عن القراءة والمقروء، والكتابة والمكتوب، ولم يتعرضوا للكيفية من قريب أو بعيد[6].

---

(1) سورة الأنعام، الآية: 1.
(2) سورة الزخرف، الآية: 19.
(3) سورة الأنبياء، الآية: 2.
(4) الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ص 77.
(5) المصدر السابق ص 81.
(6) المصدر السابق ص 80 بتصرف.

أفعال العباد:

لقد تعددت وجهات النظر بين علماء الكلام، وتباينت مواقفهم في بحث مشكلة أفعال العباد، وكثر الخلاف حول تفصيلاتها، ولم يقتصر البحث على الجبر والختيار، بل تجاوز ذلك إلى محاولة فهم طبيعة قدرة العبد ذاتها، فيما إذا كانت مع الفعل، أم سابقة عليه، وعن مدى صلاحيتها للضدين، وتبع ذلك البحث في موضوع اكتساب الفعل وعلاقته بالقضاء والقدر[1].

والماتريدية هم من بين المنتمين إلى تلك المدارس الكلامية الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع، وجاءت آراؤهم وسطا بين الأشاعرة والمعتزلة، وهم وإن قالوا بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالت به المعتزلة، فقد نفوا ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن أوالقبح للفعل بوجوب الأصلح. ولبيان نقاط الخلاف التي تبدوا بينهم وبين المعتزلة؛ فالمعتزلة قد سبق أن نسبوا إلى العقل إدراك الحسن والقبح في الفعل، وإدراك الحكم المترتب على أحدهما قبل ورود الشرع.

والماتريدية يتفقون مع المعتزلة في إدراك العقل للحسن والقبح في الأفعال، ولكنهم لم يقضوا في شيء من ذلك بمقتضى إدراكه، بل عولوا في ذلك على ورود الشرع. ومن ثم فإن العقل عند المعتزلة حاكم، وعند الماتريدية آلة للبيان وسبب للحكم[2]، كما أن العقل عند المعتزلة مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال، بينما يدركها عند الماتريدية في بعضها، وإلى جانب ذلك فهنالك رأي آخر «يمكن أن يعد توسطا في مسألة التحسين والتقبيح وهو أن القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل، وأما العقاب فمتوقف على الشرع»[3].

نظرية الكسب:

لم يقدم الأشعري تفسيرا واضحا لنظرية الكسب، وظلت محل نقاش

---

(1) الفرق الكلامية الإسلامية، ص 393 بتصرف.

(2) أفعال العباد في القرآن الكريم، ص 546.

(3) المصدر السابق، ص 547.

وأخذ ورد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، حتى صار يضرب بها المثل في الخفاء والغموض فيقال: (هذا أدق من كسب الأشعري).

وتناول الماتريدية هذه النظرية، وحاولوا أن يقدموا حلا لما وقع فيه الجبرية والمعتزلة من معضلات، فكانت حلولهم أقرب إلى الوسطية والإعتدال، كما تجاوزوا أيضا ما وقع فيه الأشاعرة من قصور وثغرات في حل هذه القضية، وفي طريقة عرضها بما أجروه من تعديلات على الفعل الإنساني، وحول طبيعة القدرة ذاتها، فسوى أبو المعين النسفي في عرف اللغة بين الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة في منظور علماء الكلام، وجعلها بمنزلة الأسماء المترادفة، ثم عمد إلى تقسيم الاستطاعة إلى قسمين: جعل القسم الأول منها يتعلق بسلامة الأسباب، وصحة الآلات والجوارح، ونص على تقديمها عند القيام بأداء أي فعل من الأفعال، وإن لم ينص صراحة على اعتبارها علة للأفعال؛ ولكنه في الوقت نفسه لم ينف دورها في أداء الأفعال، أو التهيؤ لها؛ ومن أمثلة ذلك ما حكاه الله سبحانه في ذم المنافقين وتكذيبهم في هذه الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِن بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ ۚ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[1] ولا يعني اعتذارهم عن الخروج سوى المرض، وفقد المال اللذين تعللوا بهما، وكذلك ما ورد في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[2] بالزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل[3].

أما القسم الثاني فقد تحدث فيه عن حقيقة قدرة الفعل وعبر عنها بالعلة في وجود الفعل ذاته، وأوله بالعرض الذي يخلقه الله ليوجب به حصول الفعل الاختياري، ولتوضيح هذه المسألة ساق هذه الآية الكريمة: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ

(1) سورة التوبة، الآية: 42.
(2) سورة آل عمران، الآية: 97.
(3) تبصرة الأدلة في أصول الدين ج / 2 ص 542.

﴿ٱلسَّمۡعَ وَمَا كَانُواْ يُبۡصِرُونَ﴾[1] والمراد بذلك نفي حقيقة القدرة التي يتحقق بها الفعل لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة؛ ويحقق هذا المعنى أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم؛ والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات، أما إذا تعلق انتفاء القدرة بالأسباب والآلات فيكون معذورا في ذلك.

ومع أن أبا المعين النسفي ذكر أن أصحابه وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية[2] جعلوا الاستطاعة تتساوق مع الفعل، ولا تتقدمه، إلا أنه خالفهم فذكر أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لكان الكافر غير قادر على الإيمان حين الأمر لما في ذلك من تكليف بما لا يطاق، وهوما لا يتفق مع بديهة العقل[3].

وتقدم الماتريدية خطوة أخرى تجاوزوا بها الأشاعرة، فجعلوا للإنسان قدرا من الاختيار في تكييف أفعاله، وفسروا ذلك بالقصد والاختيار؛ وهو عمل إيجابي سابق على الفعل، ويختلف عن كسب الأشعري الذي هو مجرد مصاحبة القدرة للمقدور.

ولا شك أن القصد عنصر مهم من عناصر حرية الإرادة، وهي مناط التكليف، وأساس الثواب والعقاب، والمدح والذم؛ فأفعال الإنسان وإن كانت مخلوقة لله فهي منوطة بقصد العبد؛ فهو حين يقصد فعل الشر يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل، ويستحق العقاب على قصده، وحين يقصد فعل الخير يخلق الله فيه قدرة على فعله؛ فالقصد عمل إنساني خالص؛ وهو وإن كان عملا ذهنيا

---

(1) سورة هود، الآية: 20.

(2) النجارية: نسب هذه الفرقة إلى الحسن بن محمد بن عبد الله النجار (ت 220هـ ـ 835م) كان من كبار متكلمي المعتزلة ومن أتباع بشر المريس ثم انفرد بفرقة مستقلة بعد أن وافق في بعض الآراء المعتزلة وفي بعضها الآخر أهل السنة. وقد أطلق عليه وعلى أتباعه الأشعري والشهرستاني اسم الحسينية. ينظر في هذا معجم الفرق والمذاهب الإسلامية مصدر سابق.

(3) المصدر السابق، ج / 545 بتصرف.

محضا، لكن تترتب عليه آثار خارجية، والفعل في ذاته لا يستوجب ثوابا ولا عقابا، وإنما يستوجبها قصد المرء وإرادته، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم، ولا بد مع القصد من قدرة على الفعل المتمثلة في الاستطاعة المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات والجوارح، ولا تكليف بدونها[1] وأما قدرة التمكين من الفعل فهي قدرة حادثة مقارنة للفعل، يهبها الله عبده عندما يهم بمحض إرادته بفعل من الأفعال ويقصد القيام به؛ وهي قدرة متجددة ولكل فعل قدرته[2].

القضاء والقدر:

القضاء والقدر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وقد ورد القضاء بمعاني متعددة: منها الخلق والخبر والإعلام والأمر والحكم والإلزام، وبمعنى انتهاء الأجل قال تعالى: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾[3] «وقيل: القضاء أصله انقطاع الشيء وتمامه، وأما القدر فهو على وجهين: أحدهما الحد الذي يخرج كل شيء على ما هو عليه. والثاني بيان ما يقع عليه كل شيء من زمان ومكان»[4] وورد بمعنى خروج الممكنات من العدم إلى الوجود واحدا بعد واحد خروجا مطابقا للقضاء، والقضاء وجود الممكنات في علم الله مجتمعة، والقدر وجودها متفرقة في الأعيان بعد حصول شرائطها، ومعنى ذلك أن القضاء هو الحكم الكلي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد، مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت، والقدر هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب والأزمان والأحوال مثل الحكم بموت فلان في يوم معين بمرض معين[5].

---

(1) الجبر والاختيار مصدر سابق ص 59.

(2) المصدر السابق ص 59.

(3) سورة البقرة، الآية: 210.

(4) تبصرة الأدلة في أصول الدين ج 2 / 716 بتصرف.

(5) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد ط/ 1998 م دار الجنوب للنشر تونس ص 359 360.

وقد نص أبو المعين النسفي على أن القضاء يعني تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء، وأكد ذلك بما ورد في هذه الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] والمراد به هنا حكم الله تعالى في الأشياء أزلا سواء أكان ذلك خلقا، أم إرادة، أم أمرا؛ وهو ما يثير تساؤلا حول القضاء بالمعاصي؛ ولتوضيح ذلك لا غنى من التفريق بين نوعين من الأمر الإلهي. الأول: القضاء بمعنى الأمر التكليفي الذي يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه، والقضاء بمعنى الأمرالتكويني المعبر عنه بالمشيئة الإلهية؛ وهذا لا يتعلق بشيء إلا ووجد على النحو المقدر أزلا، يستوي في ذلك الخير والشر، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر، فإن جاء الفعل موافقا للأمرالتكليفي سمي طاعة، واستلزم الحمد، وإن جاء مخالفا سمي معصية وكفرا، واستلزم الذم. والإنسان في كلتا الحالتين يعبر عن الأمر التكويني ـ الخلق ـ المعبر عنه بالمشيئة الإلهية، غير أنه ينبغي أن يفهم أن قضاء المعاصي لا يدخل تحت نطاق الحكم والأمر والإلزام؛ وإنما على سبيل الخبر والإعلام، وأن تعلقه بالعبد يكون عن قصد العبد واختياره، وما عليه إلا أن يجتهد في دفع القضاء والقدر عن طريق الأسباب، والسعي والدعاء، ولولا ذلك لانتفى التكليف والثواب والعقاب والتبديل والمحو والإثبات والتوبة والدعاء والإجابة[2] ويؤيد وجهة النظر هذه أن الله أمر عباده بالسعي واللجوء والتضرع إليه، ولو لم يترتب على ذلك تغيير وتبديل للقضاء والقدر لكانت المساعي كلها عديمة النفع والفائدة[3] قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[4].

(1) سورة النحل، الآية: 40.

(2) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي ص 97.

(3) المصدر السابق ص 97 -98.

(4) سورة البقرة، الآية: 186.

تعقيب حول ظاهرة الفرق:

إن المتتبع للفرق التي عرض لها البحث يجد أن العديد منها قد مثل في بعض المراحل التاريخية الانصراف عن المجرى التقليدي للأمور، وشكل بعضها الآخر انقلابات محورية كانت تفتقر إلى ضوابط في منهج التفكير يمكن التفاهم حولها، أو التوفيق بين ما يراد من صريح النص وبين ما يقتضيه العقل وبخاصة تلك الحركات المتطرفة التي أسرفت على نفسها في التأويل فسو ى فيه بعضها بين التأويل والتنزيل، وألغى بعضها الآخر التنزيل بدعوى التجديد؛ ولكنها في كل الأحوال لم تستطع أن تؤسس لها وجودا بارزا وظل دورها عبر التاريخ خافتا بفضل تصدي المدارس الفكرية المعتدلة التي آمنت بقدسية النص وثباته، ومكنت العقل من التحرك في محتواه وعيا وإدراكاً وسلوكاً، ولكنها في كل الأحوال قدكانت وراء تلك الصراعات التي شغلت المسلمين عن دورهم القيادي في الدعوة إلى غير ما كان عليه الصحابة في عهد النبي ﷺ وهذه الآية تبدو صريحة في هذا الاتجاه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[1].

وأيا كان موضوع الفرق في تلك المراحل التاريخية المتباعدة أو ما كان يحيا منها حتى اليوم فإن «مكمن الأزمة يعود إلى التجزيئية في فهم المطلق الإسلامي التي كانت وراء الحرفية أحياناً، والتحريفية أحياناً أخرى، أو الجمود طوراً والتذبذب طوراً آخر»[2] إلى جانب أن أغلب ما وصل من فكر يعد من التراث وهو يختلف عن موروث المسلمين، وإذا أرادت الأمة الإسلامية أن تعيد دورها في التاريخ عليها أن تقوم بمراجعة التراث وتنقيته من كل دخيل باستخدام الإطار المرجعي القرآن الكريم والرسول الأسوة لأن التراث الإسلامي لا يمكن فصله [3] كما لا يكفي فيه أيضاً ترديد «حكاية النزاع بين المعتزلة وأهل السنة،

---

(1) سورة طه، الآية: الآية 115.

(2) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي مصدر سابق، ج 2 / 673

(3) في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي مصدر سابق، ج 2 / 674. بتصرف.

والفرق بين الأشاعرة والماتريدية، ووجهة نظر الخوارج والشيعة، وبين هؤلاء جميعاً وبين غيرهم من الفرق الباطنية، وادعاء التناقض بين العقل والنقل أو تساندهما؛ إن ترديد كل ذلك لا يزيد على كونه أمراً يتردد في دائرة مفرغة، وقد مثلت تلك الأفكار والمفاهيم دورها حين كانت جزءاً من الصراع في ذلك العصر، وبمضيه ينبغي أن ينظر إليها على أنها أصبحت جزءاً من تاريخ الفكر وليست أساساً من أسس النقاش الحي النابع من التجربة المعاشة [1]. فضلاً عن أن هنالك فرقاً «بين النص الديني والفكر الديني؛ فالنص الديني هو القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة الصحيحة، وهو مقدس ومطلق، والفكر الديني هو جملة الأنظار التي انتهى إليها المتعاملون مع النص بوسائل مختلفة كالتفسير والتخريج، والاستنباط والتأويل المجازي، وما إلى ذلك، وهو نسبي وزمني»[2] وبين المستويين الإلهي والصياغة البشرية مسافات بعيدة المدى تعددت فيه الأفهام وتغايرت التفاسير ..وفي ذلك إثراء للفكر، وترقية لمسيرة الإنسان وترسيخ للتعددية، وإقرار للنسبية التي هي مدخل الحضارة الحقيقي»[3]. ثم إن «الاختلاف في المقالة والرأي لا يدعوان إلى التنكر لحقوق الأخلاق والحرية بين المتخالفين؛ لأن الحرية في الرأي هي أساس ركين لبناء الفكر وبلورة رشد العقل حيث يبدو السلوك الإنساني معبراً عن القيمة المثالية للأفكار المطلقة»[4] ما لم تكن تلك الحرية طريقاً إلى التأويل المنقطع الذي نشأ تحت راية التأويل الباطني المتعسف الذي كان يستهدف تحقيق أغراضه الآنية بكل الوسائل بغض النظر عن مواضعات اللسان العربي المبين.

---

(1) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان / تعريب ظفر الإسلام خان / تحقيق د. عبد الصبور شاهين، ط 12 / 1418 هـ 1997 م مؤسسة الرسالة بيروت ص 12. بتصرف.

(2) الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 11.

(3) المصدر السابق، ص 11

(4) المصدر السابق ن ص 77.

الخاتمة

ليس بالأمر اليسير أن ينتهي هذا البحث إلى خاتمة تستوعب موضوعا متشعبا تتعدد فيه الفرق، وتتداخل فيه جملة من العوامل الفكرية والصراعات المذهبية والقومية المؤثرة في نشأة الفرق وتشردمها حتى فيما بينها، ثم يزداد الأمر تعقيدا بعد تبنّي التيار الباطني بالذات مرجعيات عقدية لنحل شرقية وفلسفية قديمة تتباين في وجهات نظرها، ومناهج تفكيرها، وتختلف في أساليبها ووسائلها، وفي درجات تأثيرها على بعض الفئات الإجتماعية دون غيرها قوة وضعفا، ويزداد الأمر تعقيدا أن أغلب من دونوا ما جد من وقائع وأحداث في تلك المرحلة التاريخية المبكرة من تأسيس الدولة الإسلامية قد بالغوا في تصويرها، وتدخلوا في صياغة بعض الروايات بالوضع والتحريف والاستنتاجات الخاطئة، سواء فيما يتعلق بأحداث الفتنة وبخاصة ممن كانت لهم يد في صنعها، أو فيما يتصل بما حدث في سقيفة بني ساعدة الذي أسقط عليه البعض ما يعتمل في صدورهم من تطلعات، ثم تسلم تلك الروايات من جاء بعدهم؛ فتراوحت نقولهم بين من اتخذها سندا لموضوعه، وفسر من خلالها جميع ما جد من وقائع وأحداث، وبين من زاد على تعميقها والبناء عليها من غير تمحيص، وقدم بذلك صورة لا تليق بمقام من تربى في مدرسة النبوة.

ويقف في المقدمة الحركات الباطنية التي لم تدرك حقيقة الإسلام، فكادت

له، وواصلت حملتها ضده، ولم تقف عند حدود ما أقدمت عليه من اغتيالات لتحقيق مكاسب آنية، وإنما تجاوزت ذلك إلى تكريس نمط آخر من التفكير يعتمد منهجية إسقاطية تقوم على تكريس القطيعة المعرفية مع النص الديني، وتفريغه من مضمونه العلمي ومحتواه الفكري بما لجأت إليه من تأويلات متعسفة، وتدخلات مجحفة من منظومة لا صلة لها بالنص الديني ولو بنوع من المقاربة المحتملة؛ فصاغت بذلك منذ فترة مبكرة هويتها وفق مكون ثقافي خاص انفردت به دون غيرها من الفرق.

وسواء ما بقي من تلك الفرق المتطرفة أو الباطنية يجالد حركة التاريخ حتى اليوم أو طواها الزمن في جوفه طي السجل للكتاب؛ فإن ما بقي من أفكار لا يزال يقبع معظمه في أرفف مكتبات العالم وهو ما يجعله يسهم من حين لآخر في تشكيل تصورات تفتقر إلى ضوابط سلوكية، أو معايير يمكن الالتقاء حولها يلجأ اليها البعض للتحرر من قيد النص بدعوى التجديد.

ونظرا لإيمان الفرق الباطنية قديما وحديثا بالمهدوية فإن أغلب من كتب عن الفرق سلكها مع الشيعة تحت عنوان واحد، وإن حاول أن يخصها بالغالية، وهذا التصنيف لا يعدو أن يكون مخالفة صريحة لمنهجية البحث، عند كل من لم يفرد أصحاب هذا الاتجاه بعنوان خاص ينفي علاقتهم بالشيعة الإمامية والزيدية.

وإذا كانت الحركة الباطنية قد تأسست منذ البداية من أجل غاية واحدة تستهدف تقويض أركان الإسلام، ومحاولة اسقاط ما في نفوس أتباعها من ظلمة على القيم الإسلامية وتطويعها بكل الوسائل الممكنة لأهدافها، فهنالك تيار آخر يقف في المقابل يعلن عن شعاره المتشدد ــ لا حكم إلا لله ــ فيجانبه هو الآخر الصواب بما دعا إليه من هجرة المجتمع، والاستعراض، والتخريج والتأويل المتعسف، والاسقاط، والتكفير بالكبائر والصغائر، كل ذلك بسبب ما كان يعانيه أتباع هذا الاتجاه من تطرف ومغالاة في تطبيق الأحكام، مع قصور في

إدراك مقاصد الشريعة من ناحية، والعجز في ترتيب العلاقة بين أجزائهامن ناحيةأخرى، وزاد من تعميق روح القطيعة مع المجتمع ما كانوا يتصفون به من توتر نفسي، وتعصب قبلي، واندفاع لتصفية من لم يكن من معسكرهم، وقد جرفهم هذا التيار المتشدد بعيدا عن التواصل، وعن قبول مبدأ الحوار، وقطع الصلة بينهم وبين غيرهم، ثم تطور الأمر فكانوا هم أيضا في مقدمة من انفرط عقد التواصل فيما بينهم، ثم انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا وقودا لتلك الحملة المتشددة.

وإلى جانب هذين الاتجاهين يتصدر اتجاه ثالث تنضوي تحت لوائه مدارس فكرية متعددة تجمع بينها وحدة فكرية تعتمد أصولا مشتركة، وإن اختلفت في بعض مسائل الفروع، وكانت رائدة في التحليل والنقد، والرد على المبتدعة، وغلق باب الفتن، وقبول مبدأ الاختلاف وإشاعة روح التسامح، وعملت في البداية صفا واحدا في التصدي للفكر الارتجاعي الباطني والمتطرف، فكسرت شوكة الجميع، وبذلك استطاعت أن تحقق للأمة الإسلامية استمرارها، وبناء حضارتها، وكان يمكن أن يكون أتباع هذا الاتجاه تحت راية واحدة، لولا التعصب المذهبي الذي بدأت تبرز ملامحه بين تلك المدارس، وزاد من حدتها بسبب ما كانت تجده بعض تلك المدارس من تأييد الدولة في بعض الفترات، كما حدث في بداية الأمر من تأييدها المعتزلة ضد أهل السنة، ثم انقلبت عليهم وانحازت إلى من كانوا بالأمس مضطهدين؛ فأججت بسبب هذه المواقف المتباينة نار العداوة، وزادت من حدتها، ولو أنها التزمت منذ أول الأمر مبدأ الحياد، لعاد أتباع هذين الاتجاهين إلى وفاق؛ لما يجمع بينهما من أصول مشتركة.

وفي كل الأحوال فإن هذا الاتجاه بعد أن تخلت الدولة عن تدخلها بتقريب مدارس معينة وإبعاد أخرى، لم يعد يشهد المجتمع الإسلامي المحن بتلك الحدة التي مر بها، وبدأ يسود لواء التسامح بين جميع مدارسه بدون تمييز

يذكر، واستطاع في النهاية أن يحكم نسيجه الاجتماعي، وأن يستقيم في ظله العقل، وتتعدد مسالك الإصلاح، وإن بقي لكل مدرسة منهجها الخاص الذي يتسق مع وجهة نظرها.

ومهما يكن فستظل هذه المدارس القائمة على أصول مشتركة؛ هي المؤهلة لتكريس عالمية الإسلام، إذا أخلص بعضها في مراجعة الذات، ونقد موروثها الفكري، والأمل معقود أيضا على الحركات الباطنية أن تعيد النظر في مصادرها؛ لتطهيرها مما تسرب إليها من تطرف وغلو وأساطير، وبخاصة بعد أن بدأ التقدم العلمي يثير أسئلة ملحة تدعو العقل إلى الإجابة عنها، والتفكير في حلها، والكشف عن حقائق كونية كبرى لم تكن معلومة من قبل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

(أ)

1 ـ آراء الخوارج الكلامية ـ الموجز لأبي عمار الكافي، د. عمار الطالبي ط 1 / 1978م الشركة الوطنية للتوزيع والنشر الجزائر.

2 ـ أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ، د. إبراهيم علي شعوط، ط 5 / 1983م المكتب الإسلامي بيروت.

3 ـ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، ط / 1348 هـ إدارة المطبوعات المنيرية القاهرة.

4 ـ أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، يوليوس فلهوزن ت د. عبدالرحمن بدوي، ط 2 / 1976 وكالة المطبوعات بيروت.

5 ـ أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ، د. جمال عبد الهادي محمد مسعود و د. وفاء محمد رفعت جمعة، ط 3 / 1990 دار الوفاء المنصورة مصر.

6 ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقليم، البشارة المقدسي، ط 1 / 1906م مطبعة بريل هولندا.

7 ـ إحياء علوم الدين، أو حامد الغزالي، ط / د. ت دار المعرفة، بيروت لبنان.

8 ـ إخوان الصفا، د. عمر فروخ ط2 / 1953م مطابع الاستقلال بيروت.

9 ـ أربع رسائل إسماعيلية ت عارف تامر ط 1 / 1978م مكتبة الحياة بيروت.

10 ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، ط 1 / 1950م القاهرة.

11 ـ أدب المعتزلة، د. عبد الحكيم بلبع، ط 2 / 1969م مطبعة الرسالة مصر.

12 ـ الإسلام بلا مذاهب، د. مصطفى الشكعة ط 3 / 1999 م.

13 ـ الأسفار المقدسة، د. علي عبد الواحد وافي، ط 2 / 2001 / نهضة مصر.

14 ـ الإسماعيلية في المرحلة القرمطية، سامي العياشي ط 1 / د. ت دار ابن خلدون، بيروت.

15 ـ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ط 2 / 1980م دار الكتب العلمية، بيروت.

16 ـ أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، ط / د. ت مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

17 ـ الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري / ت أحمد عبدالوهاب غراب ط 1 / 1967م دار الكتاب العربي القاهرة.

18 ـ أفعال العباد في القرآن الكريم، د. عبدالعزيز المجدوب ط 1 / 1983م الدار العربية للكتاب.

19 ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، ت زاهد الكوثري، ط / 1982م مكتبة الخانجي.

20 ـ إنجيل متى.

(ب)

21 ـ البرهان في علوم القرآن، الزركشي / ت محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1 / 1957م القاهرة.

22 ـ بيان تلبيس الجهمية،

23 ـ تاج العقائد ومنبع الفوائد، الداعي الإسماعيلي علي بن محمد الوليد / تحقيق د. عارف تامر، ط 2 / 1403 هـ 1982 م، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر. بيروت لبنان.

24 ـ تاريخ الإسلام في مواجهة التحديات، أنور الجندي ط / 1989م مكتبة التراث الإسلامي القاهرة.

25 ـ تاريخ صدر الإسلام، أ. زينب عبد الله كرير و أ. أسمهان ميلود معاطى، ط / 2000م مطابع الوحدة العربية الزاوية ليبيا.

26 ـ تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، ط / د. ت مكتبة خياط بيروت.

27 ـ تاريخ خلافة بني أمية، نبيه عاقل، ط 4 / 1403 هـ 1983 مدار الفكر بيروت.

28 ـ تاريخ الدعوة الإسماعيلية، مصطفى غالب، ط 1 / 1979م دار الأندلس.

29 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، ط 3 / 1377 هـ ـ 1957م مطبعة لجنة التأليف والترجمة ولنشر القاهرة.

30 ـ التآلف بين الفرق الإسلامية، محمد حمزة، ط 1 / 1985م دار قتيبة دمشق سوريا.

31 ـ تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي تحقيق وتعليق كلود سلامة، ط 1 / 1990م ليماسول قبرص.

32 ـ تبيين كذب المفتري إلى ما ينسب للإمام الأشعري، ط 1 / 1347 هـ مطبعة التوفيق دمشق.

33 ـ التحرير والتنوير، ابن عاشور، ط 1 / 1884م الدار التونسية للنشر تونس.

34 ـ التعريفات، الجرجاني، ط / 1971م الدار التونسية للتوزيع والنشر.

35 ـ التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، ط 1 / 1955م القاهرة.

36 ـ التفكير الفلسفي في الإسلام، مذاهب وشخصيات، د. علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، ط 1 / 1992م دار الكتب الجامعية الإسكندرية.

37 ـ تلبيس إبليس، ابن الجوزي تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، ط 2 / 1987م دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

38 ـ تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار، ط 1 / 1329 هـ القاهرة.

39 ـ التيارت الفكرية والحركات المعاصرة، مبارك حسن حسين إسماعيل، ط / 1983م القاهرة.

(ج)

40 ـ جامع بيانالعلم وفضله، ابن عبد البر، ط 1 / 1388 هـ المكتبة السلفية المدينة المنورة.

41 ـ الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، د. أشرف حافظ ط / 1999م دار النخلة ليبيا.

42 ـ الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي تأليف مجموعة من الباحثين ط 1 / 1993م وزارة الشؤون الدينية تونس.

(ح)

43 ـ الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، د. محمد أحمد الخطيب، ط1 / 1984م مكتبة الأقصى عمان الأردن.

44 ـ حركات الغلو والتطرف في الإسلام، د. أحمد عبد القادر الشاذلي، ط / د. ت الدار المصرية للكتاب.

45 ـ الحور العين، الأمير نشوان الحميدي، ط 1 / 1948 القاهرة.

(خ)

46 ـ الخصائص، ابن جني، ط / د. ت دار الكتب المصرية القاهرة.

47 ـ خطر البابية والبهائية، د. مصطفى غلوش، ط 1 / 1990م دار الأرقم مصر.

48 ـ الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، ط 1 / 1979م دار الكتب العلمية.

(د)

49 ـ دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي، د. السيد محمد عقيل بن علي، ط 2 / دت دار الحديث القاهرة.

50 ـ الدليل والبرهان، يوسف بن إبراهيم أبو يعقوب، نشر سالم بن يعقوب الحارثي، ط 1 / 1403 هـ سلطنة عمان.

51 ـ دراسات في الحضارة الإسلامية، أحمد شلبي، ط 3 / 1966م مكتبة النهضة المصرية.

52 ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ، يحي هويدي، ط 2 / 1972م الاتحاد العربي القاهرة.

53 ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ط 5 / 1973م دار المعارف مصر.

54 ـ دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، د. موسى إقبال، ط 1 / 1979م الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.

55 ـ ديوان المؤيد في الدين، داعي الدعاة، تحقيق محمد كامل حسين ن ط1 / 1949م دار الكتاب المصري القاهرة.

(ر)

56 ـ الرؤية الكونية التوحيدية، مرتضى المطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ط 2 / 1989م منظمة العمل الإسلامي طهران.

57 ـ الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط 1 / 1989م عالم الكتب بيروت.

(س)

58 ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط / دت دار الفكر.

59 ـ السيادة العربية، فان فلوتن، ترجمة حسن إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم، ط 2 / 1965م مكتبة النهضة المصرية القاهرة.

(ش)

60 ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ط 1 / 1965م مكتبة وهبة القاهرة.

61 ـ شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ابن أبي العز ضبط أحمد شاكر نشر علي يوسف، ط / د. ت مطبعة الامتياز.

62 ـ شرح الفقه الأكبر، أبو منصور الماتريدي، تحقيق الأنصاري، ط 1 / 1321 هـ دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الدكن منشورات المكتبة العصرية صيدا بيروت.

63 ـ الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، ابن بطة العكبري، تحقيق د. رمضان بن نعسان معطي، ط / 1404 هـ المكتبة الفيصلية ن مكة المكرمة.

64 ـ الشيعة والتشيع، د. موسى الموسوي، ط 1 / 1987م الزهراء للإعلام العربي القاهرة.

(ص)

65 ـ الصلة بين التصوف والتشيع، د. كامل مصطفى الشيبي، ط 2 / 1969م دار المعارف بمصر.

(ط)

66 ـ الطبيعة وما وراء الطبيعة، يوسف كرم، ط 3 / د. ت، دار المعارف بمصر.

(ع)

67 ـ العالم والمتعلم رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، رواية أبي المطيع عن أبي حنيفة تحقيق زاهد الكوثري، ط 1 / 1363 هـ مطبعة الأنوار القاهرة.

68 ـ العجل والشيصبان في العقيدة الدرزية، أنور ياسين، ط 1 / 1985 باريس.

69 ـ العدل في الإسلام ن مرتضى المطهري، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، ط 2 / 1985م الدار الإسلامية بيروت.

70 ـ عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر تحقيق حامد حنفي داود ط 1 / 2003م دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان.

71 ـ العقيدة الدرزية، حامد جابر بن سيرين، ط 1 / 1985م ديار عقل لبنان.

72 ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولد تسيهر، ترجمة محمد

يوسف موسى وآخرين، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، 1946م دار الرائد العربي بيروت.

73 ـ علم الكلام ومدارسه، د. فيصل بدير عون، ط / 1978م جامعة عين شمس القاهرة.

74 ـ العلويون بين الأسطورة والحقيقة، د. هاشم عثمان، ط 1 / 1980م مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت.

75 ـ العواصم من القواصم، القاضي أبوبكر بن العربي، ط / 1399 هـ 1979م مكتبة أسامة بن زيد. بيروت لبنان.

(ف)

76 ـ الفتنة ووقعة الجمل سيف بن عمر الضبي، أحمد راتب عمروش و ط 5 / 1984م دار النفائس بيروت.

77 ـ الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ط 1 / 1973م دار الآفاق الجديدة، بيروت.

78 ـ فرقة الراوندية تعاليمها ورجالها على المراجع الفارسية، د. السيد محمد الغزاوي، ط/ دت الهيئة العامة للكتاب جامعة عين شمس القاهرة.

79 ـ الفرق الكلامية الإسلامية، د. علي عبد الفتاح الغربي ن ط 2 / 1995م مكتبة وهبة القاهرة.

80 ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار الجشمي، ط / 1979م الدار التونسية للنشر.

81 ـ فضايح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ط / دت مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت.

82 ـ الفطرة، الأستاذ مرتضى المطهري/ ترجمة جعفر صادق الخليلي ط2/ 1992م مؤسسة البعثة بيروت.

83 ـ فقه الأحكام السلطانية، عبد الكريم محمد المطيع الحمداوي، ط 2 / 2001 م.

84 ـ فهرست ابن النديم،، ط / د. ت دار المعرفة للطباعة والنشر ن بيروت.

85 ـ في إشكاليات المشروع والمشروع الإسلامي، د. المهدي مفتاح امبيرش، ط 1 / 1996م شركة ذي قار.

86 ـ في علم الكلام الأشاعرة، د. أحمد محمود صبحي، ط / د. ت دار النهضة العربية.

87 ـ في علم الكلام ـ الزيدية ـ د. أحمد محمود صبحي، ط/ د. ت دار النهضة العربية القاهرة.

88 ـ في علم الكلام ـ المعتزلة ـ د. أحمد محمود صبحي ط/ د. ت النهضة العربية.

89 ـ في مذاهب الإسلاميين، د. عامر النجار ط 1م 1995م دار المعارف بمصر.

(ق)

90 ـ القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط 2 / 1952م مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

91 ـ القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة صيمرية، ط 1 / 2000 دار القلم دمشق.

(ك)

92 ـ الكامل في التاريخ، علي بن الأثير، ط 1 / 1966م دار صادر بيروت.

93 ـ كتاب السيرة وأخبار الأئمة، أبو زكرياء يحي بن أبي بكر الورجلاني تحقيق عبد الرحمن أيوب، ط 1 / 1985م الدار التونسية للنشر تونس.

94 ـ كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ط 1 / 1988م دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

95 ـ كتاب المنهاج في شعب الإيمان، الحليمي، تحقيق حلمي محمد فوده، ط 1 / 1979م دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر.

96 ـ الكشاف، الزمخشري، ترتيب وضبط مصطفى حسين أحمد، ط 3 / 1987 م، دار الكتاب العربي بيروت.

97 ـ الكلام والعرفان، مرتضى المطهري، تعريب علي خازم، ط 1 / 1992م الدار الإسلامية بيروت.

(ل)

98 ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الأشعري تحقيق الأب مكارثي، ط / 1952م المطبعة الكاثوليكية بيروت.

(م)

99 ـ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، ط 6 / 1965م دار الكتاب العربي بيروت.

100 ـ محصل أفكار المتقدمين والتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ط 1 / د. ت المطبعة الحسينية المصرية.

101 ـ المجازات النبوية، الشريف الرضي، تقيق محمد عبد الغني حسن، ط 1 / 1937م القاهرة.

102 ـ مجلة التواصل العدد الخامس، مارس / 2000م جمعية الدعوة الإسلامية طرابلس ليبيا.

103 ـ مدخل إلى المذهب العلوي النصيري، جعفر الكنج الدندشي، ط1 / 2000م المكتبة الوطنية أربد.

104 ـ المدارس الكلامية، عبد المجيد بن حمدة، ط 1 / 1986م دار العرب تونس.

105 ـ المسيح بين الحقائق والأوهام، محمد وصفي، ط 1 / 1992م دار النصر للطباعة الإسلامية القاهرة.

106 ـ مصادر العقيدة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، حامد بن سيرين ط1 / 1985م ديار عقل لبنان.

107 ـ معجم الحضارات السامية، هنري س عبودي، ط2 / 1991 مجروس برس ن طرابلس لبنان.

108 ـ المعتزلة بين الفكر والعمل، د. علي الشابي وآخرين ن ط / 1979م الشركة التونسية للتوزيع تونس.

109 ـ معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ط / 1998م دار الجنوب للنشر والتوزيع، تونس.

110 ـ معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، د. إسماعيل العربي، ط 1 / 1973م دار المعارف بمصر.

111 ـ المعجم الموسوعي، تعريب وتصنيف وتقديم سهيل زكار، ط! / 1997م دار الكتاب العربي دمشق.

112 ـ مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، د. محمود كامل أحمد ن ط / 1983م دار النهضة العربية بيروت.

113 ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط2 / 1969م النهضة المصرية القاهرة.

114 ـ مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، السيد محمد حسين الطباطبائي / تعريب خالد توفيق، ط 1 / 1415 هـ مؤسسة أم القرى.

115 ـ المقدمة، ابن خلدون، ط 1 / 1984م نشر الدار التونسية تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

116 ـ الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ط / 1968م دار الاتحاد العربي القاهرة.

117 ـ المواقف في علم الكلام، الإيجي القاضي عبد الرحمن بن أحمد، ط / د. ت عالم الكتب، بيروت.

118 ـ المواقف في علم الكلام، عبد الحمن بن أحمد الإيجي، ط/ د. ت عالم الكتب، بيروت.

119 ـ موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى ضبري، ط 1 / 1352 هـ المطبعة السلفية القاهرة.

120 ـ موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، تأليف نخبة من علماء باكستان،ط / د. ت مجلس ختم النبوة، ملتان باكستان.

121 ـ منهج الزمخشري في تفسير القرآن، د. مصطفى الصاوي الجويني، ط2 / 1968م دار المعارف بمصر.

122 ـ موسوعة الفلسفة والفلاسفة، د. عبد المنعم حفني، ط 2 / 1999م مكتبة مدبولي القاهرة.

123 ـ المنية والأمل، المرتضي، ط 1 / 1898 م، دار المعارف، الهند

(ن)

124 ـ نحو تأصيل إسلامي للتاريخ (أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ)، د. جمال عبد الهادي مسعود و د. وفاء محمد رفعت جمعة، ط 3 / 1410 هـ 1990م دار الوفاء المنصورة مصر.

125 ـ نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم، ط 3 / 1969م مكتبة الأنجلو المصرية.

126 ـ نشأة التشيع والشيعة، محمد باقر الصدر، تحقيق د. عبد الجبار شرارة، ط / دت دار معارف الفقه الإسلامي.

127 ـ النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، د. منظور الدين أحمد، ترجمة عبد الجواد خلف ود عبد المعطي أمين قلعجي، ط ١ / 1988م منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستان.

128 ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق الفرد جيوم طبعة معادة بالأوفست، مكتبة المثنى بغداد.

(هـ)

129 ـ هل نحن مسيرون أو مخيرون، دمحمد علي الزعبي، ط / 1968م مطبعة الانصاف، بيروت.

(و)

130 ـ الوسطية والتيسير في الإسلام، سلسلة آفاق إسلامية تأليف نخبة من الباحثين، ط 1 / 1990م كتابة الدولة للشؤون الدينية، تونس.

فهرس المحتويات







WORLD ISLAMIC CALL SOCIETY
Association Mondiale de L'Appel Islamique